كمال يوسف الحاج

في فلسفة اللغة

دار النهار للنشر ش م ل
بيروت لبنان

فهرس

الى روح والدي

طبعة سنة ١٩٦٧

مقدمة

قضية اللغة عامةً ، والعربية خاصةً ، من أهم قضايا الساعة ، في لبنان على صعيد الفكر . وهذا يعود إلى سببين :

أولاً ، إن اللغة هي من أوجب الأفعولات الوجدانية ، التي بواسطتها يتم وعي الانسان للأشياء . ثم لذاته . فلربه أخيراً . لا معرفة بدون لغة . لا علم ، ولا فن ، ولا أدب ، ولا فلسفة ، ولا دين ، بدون لغة . بل لا حضارة بدون اللغة التي هي أغور ما لدينا من مرتفعات الوجدان وأرفع ماعندنا من أغواره . لا عجب ، إذن ، أن تكون ملتقى النشاطات الفكرية ، البعيدة والقريبة ، في وجود الانسان .

ثانياً ، إن اللغة هي أكثر من ظاهرة لغوية ، في لبنان . نخطىء يوم نعالجها فقط من هذه الزاوية . لقد التصقت ، التصاقاً حميمياً ، بشخصيتنا القومية . لذا بقيت اللغة العربية قضية في مهب الريح . طرحُها ، على غير صعيد اللغة ، دليلٌ إلى أنها أكثر من قضية لغوية صرف . إنها مسألة قومية . ولما كانت التيارات القومية متعددة ، في

لبنان ، فقد تعددت أيضاً المواقف إزاء اللغة عامةً ، والعربية خاصةً ، التي هي لغتنا الأم .

أدركنا خطورة ذينك السببين منذ عام ١٩٤٥ . يومها حملنا الهوى على أن نترجم رسالة برغسون في معطيات الوجدان البديهية (١) . لم يكن ميلنا ، بادىء بدء ، إلا أن نعبر في لساننا القومي عن خاطرة الفيلسوف ، بصدق وأمانة . لكننا فوجئنا بصدمة . لقد ثبت عندنا أننا نطارد مستحيلا ... إن الخاطرة البعيدة يعسر نقلها كاملةً من اللسان الذي تكون قد وُضعت فيه أصلا . لكم تفلتت الخاطرة البرغسونية ، من يدنا ، حتى أوقفنا اللحاق بها . وأخيراً سرنا بالتقريب والتوفيق بين لسان من بلادنا ولسانٍ من بلادهم . إذ الترجمة الكاملة خيانة حقاً للفكر الأصيل .

هذه الاستحالة ، ماذا تكون ؟ أهي عرض من أعراض الفكر أم محض من محاضه ؟ أهي قشرة من قشوره أم لبّ من لبّه ؟ أما نحن فقد اعتبرناها من قاعه . اعتبرناها دليلاً قاطعاً إلى أن اللطافة الأدبية لا يمكن إجلاؤها عن مسكنها الأول . من العبث والحالة هذه أن نستقطب فكرةً عاريةً لا تقرعها الشفاه ... لا يصورها القلم ... فكرةً لا تكون حواراً . إن شأن الوجدان ، مهما رقّ ودقّ ، هو دائماً وأبداً في شأن اللسان .

ذاك ما علمناه من تلك التجربة . والغريب هنا أن الفلاسفة والمترجمين لا يعيرون القضية بالغ اهتمامهم . وهكذا تبقى معضلة الترجمة على الرف . تبقى في مصاف الأمور الذهنية التي لا تستحق

(١) Essai sur les Données Immédiates de la Conscience.

الجدة . لقد جهلنا ثقلها في ميزان الحياة . لذا لم يزاولها إلا كتبة صغار . أما الأعيان . . . أما شيوخ القلم . . . فقد ازدروا بها لأنهم لم يدركوا مداها الفاعل . لكنّ واحداً من دهاقين الدواة ، وعشاقها ، عند الفرنسيس ، نعني أندريه جيد ، وعى غورها ، لما زاول ديوانها بضراوة. داورها بنهمٍ وحنكة رغبةً منه في تلمس خبايا اللغة البشرية . وكم أسف أن لا يكون قدّ دوّن تجاربه الخاصة ، في مفكرة ، جلّ همها أن تتناول — وهو يترجم — ما يبين له من نور يكشف الغطاء عن جوهر الحرف . [1] ولم يتنكب هذا المحبِّر الملفان عن أن يصرخ قائلا : لا تدّعوا صعاليك الدواة يترجمون . إنهم أقزام . وفي الترجمة فعلُ مرجلةٍ وتحدٍّ . إنها عمل المردة لا يقوم بها غير الأديب الأديب . هذا إن عدلٍ ، ولن يعدل .

أما استخفافنا بها فهو عائد إلى فاصل نخطه بين المعنى والمبنى ... إلى اعتبار الأول من بسط الروح والثاني من قبض الجسد . الأول عقليّ ثابت على الزمان ، الثاني طبيعي بائد مع الزمان . هذا الاطلال السكوني على بحث اللغة هو الذي يدفع الكتبة إلى الناحية العملية من الترجمة . أي إلى فعل الكتابة بفحواه التجاري . لكن صوبها الانطولوجي . . . . كعلاقة الفكر بالكلمة وما ينتج عنها من اتحاد وعداء . . . . هذا الصوب العريض رموه بعيداً . أما نحن فقد وقفنا عنده مطرقين. علمنا أنه لا وجود لفكر غير مكلمن . قد تتغير الكلمة بتغير اللسان ، فتكون هذا ، أو ذاك ، أو ذلك . لكن يستحيل على الفكر أن يتوجد عارياً بدون لسان . إن الفكر ، الذي لا يتمظهر في هذه الكلمة ، أو تلك ، هو محض خواء . محض انعدام . النزعة المثالية فينا ، هي التي

---

١) راجع كتابه Divers ، ص ١٩٠ ، Gallimard ١٩٣١ .

تحدونا على الجري خلف الغيبيات الماورائية ، دون مرتكز قدميّ ههنا . لكنه اندفاع فاشل خلف دخان الوهم . إن قمم السماء لهي في أقبية الأرض . وعالم المثل غير قائم وراء الغمام بل في التّراب الذي نحن منه .

من ترجم زاول اللغة في أمدى شروشها . زاول الفكر من أعلى أعاليه . الترجمة اختبار ضخم لبديهيات الفكر الصافي . بها نستشرف رابعة نهاره . وهو الدليل الأقطع إلى أن اللغة تجربة فلسفية . هي ليست من عنديات اللغويين لأن البحث فيها "حوْمٌ" على الانسان الذي يتكلم اللغة . إذ لا لغة بدون إنسان . وكل بحث في الانسان هو اختبار فلسفي خالص . نعني ان اللغة لم تكن بعد أن سوّي الانسان إنساناً . هو لم يأت من قبلها . لقد وِجدت اللغةُ منذ أن جُبلت لطيفته . كانت منذ أن كان . بها قوامه وبقاء نوعه ، لانها في مغارس قلبه ، الذي يندفع إلى الكلام بحاجة طبيعية ، رُكّبت في صماصيم جوارحه . الانسان لاغٍ ، بالأصل ، واللغة من أولى ملكاته . هي تنبثق مـن ذاته ، بـل من ذات ذاته ، انبثاقاً حياتياً . منطقهـا منطق النبضة البشرية لا منطق اللغويين والمجامع اللغوية . منطقها منطق السليقة الكينونية . لذا كانت من المعضلات المحسوبة على الانسان منذ البداية . . . من المعضلات النخّاسة التي رُكزت في حشاشته . من هنا بقاؤها جارة الانسان بيتَ بيتَ . إذن هي غاية .

لقد آمنا بأنه لا فرق بين فكّر وعبّر . بين عقَل ونطَق . آمنا بأن اللغة ابعد أُفعولات الانسان . فلامطلب للوجدان المتسامي بمعزل عن حركة اللسان . إذا انحطت الكلمات ، انحطت الذهنيات ، وتعطلت نيات النفس . وإذا انجلت الكلمات ، انجلت الذهنيات ، واستقامت نيات النفس . هذا الايمان هو الذي كتبنا على ذاتنا أن ننشط لأجله . وندأب .

وسنظهره في ثلاثة فصول :

الأول جوهري ؛ يبيّن لنا أن اللغة غاية لا واسطة . ومعنى هذا أن شأن الوجدان في شأن اللغة . الوجدان — عيناً — لا يكون بدون لغة . اللغة — أساساً — لا تكون بدون وجدان . إن القطع بينهما فناء محتوم للاثنين معاً .

الثاني وجودي ؛ يبيّن لنا أن جوهر اللغة في وجود اللسان . ومعنى هذا أن اللغة جوهر عام لا يتسنى له الوجود إلا في حيّز خاص . وجود اللغة لا يكون تاماً إلا في لسان واحد . وبعبارة أوضح ، إن الانسان لا يُجيد الإجادة الكاملة غيرَ لسان واحد ، هو ما رغبنا في تسميته باللغة الأم .

الثالث تطبيقي ؛ يبين لنا أن ما أطلق عليه خطأً اسم ازدواجية العامية والفصحى ، في العربية ، هو خاصة من خصائص كل لغة بشرية ، منذ أقدم العصور حتى اليوم . هذه الازدواجية ليست من عنديات لساننا فقط . إن الذين يريدونها من سوس العربية ، ليس إلا ، لا يرتكزون على أساس علمي فلسفي . ففقدان هذا الأساس هو الذي أضلّنا السبيل القويم .

ذلك هو مدار قطبنا في هذا الكتاب . اللغة التي يمكن اعتبارها أرقى مظاهر النشاطات في الوجدان . وقد يأخذ العجبُ قارئ هذا الكتاب ، إذ يرانا نشدد بروح فلسفية على خطورة اللغة الأم ، في تكوين شخصية الانسان الواعية . يقيناً أن هذا العجب ناتج عن الاعتقاد بأن اللغة واسطة لا غاية . بأنها عاجزة عن أداء قصيّات الوجدان بزخم وكمال . ولجهلنا أمر اللغة الأم تاريخ طويل ، يعود بدؤه إلى ماض بعيد ، لا نريد أن نأتي على سفر تكوينه ، ومراحل تطويره . إن غايتنا الأولى هي أن نُظهر الخطأ الفلسفي ، الذي

نرتكبه ، عندما نهوّن أمر اللغة الأم ، كاختبار لساني يجب أن يحتل المركز الأول بين الألسنة المتكلمة . إيماننا أن اللغة غاية لا واسطة . إذا تعطلت في الإنسان تعطلت إنسانيته . وإيماننا أيضاً أن للقلب الواحد لساناً واحداً ، يكشف به عن كتمات فؤاده ، وخطرات فكره ، وهسهسات وجدانه . فالذي يقطع لسانه بيده، ينحر نفسه مختاراً. ومن ذا الذي يدفع بنفسه إلى الوراء ، ليشابه الحيوان في جهله ، والنبات في سكونه ، ثم يدعي أنه محسوب وقفاً على الحياة ، بقدر كبير من الروح والعقل والجمال ؟

لا شك في أن القاريء قد أدرك الغاية التي القينا عندها رحالنا . انها الذود عن اللغة العربية ، التي نقشها القضاء في غشاءات صارختنا ، وحفرها بعناد في السنتنا ، فلم يعد بمقدورنا ان نتفلت من دائرتها الحضارية . اذ بها نحن نفقه ما نحن .

هنا نحرص على ابداء ملاحظة . ان ذودنا عن اللغة العربية لم يأت من باب اللغة لأننا لسنا من أئمتها . ولا ندعي مثل ذلك الادعاء . ان زودنا عنها يأتي من باب الفلسفة . ولهذا سبب عندنا .
لغةً لم تعد اللغة العربية بحاجة الى لغويين يذودون عنها . لقد خضعت لناموس النشوء . فتطورت . وارتقت . شأنها شأن باقي المظاهر الاجتماعية والتي تناولتها الاحداث في تاريخنا الحاضر . اللغة العربية اليوم تختلف انشاءً عن اللغة العربية بالأمس. الزمخشرية عنست . والافرنقعية شاخت . ولم يبق من التحذلق والتقعر الا رسوم بالية . هــذا رغم أنف المجــامع اللغوية المتزمتة التي لا تريد ان تدوّر الزوايا فتلين .

الا أن تلك الطواعية ، التي بدأت العربية تتخذها ، بحاجة الى تعليل . هنا يدخل عمل الفلسفة . كان علينا ان نفسر هذا الصمود

الذي صمدته العربية خلال الأجيال . وان نفسر هذه الليونة التي راحت تظهرها . وان نفسر هذا الإنفتاح الذي انفتحته دفعة واحدة . وان نفسر كل الطاقات التي تخزنها في احشائها . أجل ! كان علينا ان ندور دورات فلسفية حول مبدأ اللغة في المطلق . وان نهبط من ثم الى حضيض الواقع فنذود عن لساننا العربي .

ربما كانت جدية بحثنا في هذه الناحية . وندرته ايضاً. وقيمته . ان كل ما صُنّف قديماً حول اللغة عامة ً ، والعربية خاصة ً ، جاء كله من باب التحاليل اللغوية تماماً كالذي يفسر الماء بعد الجهد بالماء . نحن ارتفعنا باللغة الى مستوى المعاضل الماورائية . اقمناها على قاعدة فوقية . فلسفناها . ادخلناها الى اقدس قداس الوجدان الإنساني . وسمونا هكذا باللغة العربية الى درجة القضايا المصيرية التي هي اكثر من لغة . بذلك غدا تمسكنا باللغة العربية جزءاً لا يتجزأ من نظرة شاملة في الكون .

الفصل الاول

في جوهريّة اللغة

لكل معضلة فلسفية ، في سجل الفكر الانساني ، ماض عامر بالمجاذبات الجدلية . تلك المجاذبات تكثر أو تقل بنسبة ما ترتبط المعضلة بصماصيم الانسان . إن المعضلة التي لا تكون هي ذاتها الانسانَ ، ولا تتجاذب العقولُ في سبيل حلها ، دون أن تدرك ذلك الحلّ ، هي من ترّهات الوجود . هي من خارج اللطيفة البشرية . المعضلة المعضلة هي التي تتناحر الأقلام على عتبتها . ويثار غبارها في كل جيل . مشاكل العلم وحدها تلاقي إجماعاً كلياً وحلولاً كاملةً . ذلك لأن موضوعها من الأرض ، أو من نمط الأرض . موضوعها كل شيء يخضع للكم . لهذا حرمت قدسية التاريخ .

أما المعضلات الفلسفية فهي تتفجر من أقبية الانسان. بل هي الانسان عينه . والانسان رجراج القوالب . ميزة هذه المعضلات أن لا يُتفق عليها إجماعاً . لذا كان لها تاريخ حافل بالمناظرات الحادة . تاريخ يدل إلى أنها من باب الحياة ، والحياة لا يعلّبها الذهن المتمنطق . إذن كل جيل بل كل إنسان ينبغي له أن يعانيها بشدة جارحة . وهل

الانسان إلا الحل الذي يستخرجها به ؟ لهذا رافقته منذ بدايته . وسترافقه حتى نهايته . مايقال اليوم قيل بالأمس . وما يقال غداً نقوله نحن . يعني ان الاكتشاف غير كائن في عالم الفلسفة .

أجل ! إن عدد المعضلات الفلسفية مجمّد . وهي محسوبة على الانسان منذ البدء . من الخطأ الاعتقاد ، والحالة هذه ، أننا نجابه اليوم قضايا لم تخطر ببال أحد ، في الماضي . إن المعضلة التي لا تتسم بميسم البدء ، مع الإنسان ، أي التي لا تكون قديمة قدم الانسان ، والتي لا تتسايف الأذهان حولها ، بغية حلها بلا أمل ، فإذا بها تطرح مجدداً على بساط البحث مع كل جيل . . . قلنا هذه المعضلة ليست من عندياتنا الآدمية . عظمة الفكر الأكبر هي في كيف حلوله لا في كم معضلاته . والحلول هي التي تكوّن تاريخه المقدس . لذا وجب علينا أن نلتفت إلى الوراء ، كي نجيد السير إلى الأمام ، في خطواتنا اليقدومية نحو الحقيقة .

نقول هذا لأن المعضلات الكبرى تعكس مطلق الانسانية . والانسانية لا تُعلّب في عصر دون عصر . الانسانية هي تلك السلسلة المترابطة الحلقات ، التي تتمطى مع الأجيال ، منذ أن كان الزمان الانساني . هي تلك الديمومة الراسخة التي امتدت مع البداية . وما زالت . هي تلك الوحدة الانسانية الواحدة في نوعها خلال الدهور . لذا كانت معالجة المعضلات الكبرى تفرض علينا الرجوع إلى الفلاسفة القدماء ، لا للاقتباس بما قالوه حرفاً ، لكن للسير في خطى استجرائهم على حل تلك المعضلات بخلق وزخم وصرامة . إن التاريخ معاد معنوي . من هنا كان الرجوع إلى الماضي لا يجبرنا على التقيد بحرفه. غاية هذا الرجوع أن نتحكم في الحاضر لنكون أسياد المستقبل.

إن التاريخ تطور خلاق . من أجل هذا وجبت العودة إلى دفاتر ماضياته بغية إنارة دروبنا نحو آتياته . إن بنوتنا للتاريخ هي في سبيل أبوتنا له .

اللغة هي من تلك المعضلات الفلسفية الضخمة التي حفل تاريخها بالمجاذبات الحادة . هذه المعضلة لا يمكن درسها إلا بالرجوع إلى تاريخها . وتاريخها مديد في العصور الماضية . يبدأ صراحةً مع الاغريق ، ويمر بالمتوسطيين غرباً وشرقاً ، ويصل دون أن ينتهي إلى عصرنا الحديث . عرض هذا التاريخ ، مفصلاً ، يُخرِجنا عن موضوع الكتاب . لذا نكتفي بأن نبين الخطوط الأربعة ، التي رسمها تاريخ اللغة ، منذ القديم حتى اليوم .

يدور الخط الأول على السؤال التالي : أبإمكان الأسماء أن تعبِّر عن حقيقة الأشياء ؟ عندما نقول «باب» هل تستطيع هذه الحروف أن ترسم جوهر «الباب» أي جوهر ذلك الشيء المادي الذي ندخل بواسطته ونخرج ؟ جليّ أن العلاقة ، ههنـا ، محصورة بين اللغة والمواجيد الخارجية . وقد تجسّمت بوضوح في الحوار الذي أعدّه افلاطون بعنوان «قراطيلس» .

كان افلاطون أول الفلاسفة القدماء الذين وعوا خطورة هذه المعضلة . وأول الذين رغبوا في أن يعالجوها بدقة . طرقها ، قبله ، هرقليطس وديمقريطس . وقد شاعت نظريتاهما في كل بلاد اليونان . لكنهما لم يجعلاها مدار بحث مستقل كاف . افلاطون امتشقها من قلب الحياة . اعتبرها من أوابد الفكر الانساني . لهذا أقام لها جناحاً خاصاً في عمارته الفلسفية .

طرح السؤال المذكور ، وأجاب عنه بنظريتي هرقليطس وديمقريطس ، اللتين كانتا شائعتين في زمانه ، حول منشأ اللغة . وقد

وضع على لسان قراطيلس نظرية الهرقليطيين وعلى لسان هرموجينس نظرية الديمقريطيين . كان هرقليطس يزاول كثيراً تحليل الأسماء ، باهتمام لا ينثني ، اعتباراً منه أنها تنطق بماهية الأشياء عينها . وقد عبّر قراطيلس عن هذه النظرية بما يلي :

يوجد بالطبيعة اسم صحيح لكل كائن في الحياة . اذ الكلمة ليست تسمية يطلقها البعض على الشيء بعد التواطؤ . لكن ثمة بالطبيعة ، لليونانيين والبرابرة ، طريقة صحيحة للتدليل على الاشياء ، هي ذاتها عند كل الناس (١).

هذا القول يرينا كيف أن الكلمات تُظهر باطن المادة . كيف أن علم الأسماء يقودنا إلى علم الأشياء . متى عرفنا حقيقة الاسم عرفنا جبراً حقيقة المسمّى . وهكذا ننتقل حتماً من دائرة اللغة إلى دائرة الفلسفة . من الكلمات إلى الماهيات . وتوسعاً بهذا المبدأ انتهى هرقليطس إلى القول بأن الأسماء تُعطى من قوة إلهية . لذا جاءت وقفاً على المسميات . تلك هي التوقيفية في اللغة . أما ديمقريطس فقد اعتبر منشأ اللغة عملية تواطؤية ، لأن الشيء الواحد ذاته كثيراً ما يقبل عدة أسماء ، ولأن الشخص الواحد ذاته يظل هو هو ، رغم تطوره أو تنازله عن اسمه . وقد عبر هرموجينس عن هذه النظرية بما يلي :

ان الاسم الذي نطلقه على الشيء هو الاسم الصحيح . فاذا استعضنا عنه اتى الثاني صحيحاً كالاول . نغير اسماء عبيدنا بدون ان يكون الاسم الجديد اقل حظاً في الدقة من السابق . لأن الطبيعة لا تأخذ على عاتقها ان تطلق اسماء خاصة على اشياء خاصة . التسمية وليدة التكرار والعادة عند الذين زاولوا فعلها (٢) .

هذا القول يرينا كيف أن الكلمات لا تُظهر باطن المادة . كيف

---

١) Cratyle تاليف Platon ، نقله الى الافرنسية Louis Méridier ص ٤٩ . الناشر Budé ، ١٩٣١ .

٢) Cratyle ، ص ٥٠

ان علم الأسماء لا يقودنا إلى علم الأشياء . لا يسوقنا إلى الماهيات . وتوسعاً بهذا المبدأ انتهى ديمقريطس إلى القول بأن الأسماء تُعطى من لدن الانسان لا من لدن قوة إلهية . لذا جاءت تواطؤاً . تلك هي التواطؤية في اللغة .

أما رأي افلاطون فقد كان بين بين . تراوح بين التوقيفية والتواطؤية . فسيراً في خطى هرقليطس نراه يرفض أن تكون الأسماء وليدة الاتفاق العابث . على الاسم أن يشير إلى المسمّى . لكي تحصل الإشارة يجب أن يكون ثمة محاكاة بينهما . لكن افلاطون لم ينزلق في منحدر التطرف . فهو لا يدين بالتوقيفية التي قال بها هرقليطس . بهذا يمد يده إلى ديمقريطس . وإلا كيف يمكننا أن نفسّر وجود الخطأ ؟ إذا كانت قوة إلهية هي التي تطلق الأسماء على الأشياء (والقوة الالهية هذه صادقة) فمن أين يأتي الخطأ ؟ إن بعض الأسماء يشير إلى ضدين في آن واحد . فهل يُعقل أن يغالط الإله ذاتَه ؟ إن الألفاظ هي الجالبة للفساد . من هنا منشأ الضلال . لذا ينبغي أن ننطلق دائماً من الأشياء عينها لا من الكلمات التي تشير اليها . الكلمات كالزئبق لا تستقر على ركيزة واحدة . في حين أن الحقيقة ثابتة لا تقبل تغييراً ولا تبديلاً .

جاء القرن الوسيط ، فاعتقد الغربُ المسيحيُّ أن منشأ اللغة توقيفي ، من لدن الله ، باعتبار أن الذي قاله سفر التكوين هو منتهى الكمال . اللغة وحي من السماء . جاء في سفر التكوين ما يلي :

وقال الرب الاله ، لا يحسن ان يكون الانسان وحده ، فاصنع له عوناً بازائه . وجبل الرب الاله من الارض جميع حيوانات البرية ، واتى بها آدم ليرى ماذا يسميها . فكل ما سماه به آدم من نفس حية فهو اسمه . فدعا آدم جميع البهائم

وطير السماء ، وجميع وحش الصحراء باسماء (١) .

على أساس هذه القاعدة افتتح القديس يوحنا انجيله بقوله : في البدء كان الكلمة . . . ذلك القول الذي أسال الكثير من المداد ، تعليلاً وتجريحاً ، ولم يأخذ ملء فحواه إلا عند القديسين أغسطينوس وتوما الاكويني . أما القديس غريغوريوس فقد حاول أن يجمع ، كافلاطون قبله ، بين التوقيفية والتواطؤية . قال :

أن يكون الله قد وضع في الطبيعة البشرية كل ملكاتها المالوفة فهذا لا يعني أنه علة كل الافعال المباشرة التي نقوم بها. اجل! لقد وضع فينا ملكة بناء البيت كما وضع فينا الملكات المحققة للافعال الاخرى . لكننا نحن البانون لا هو . هكذا قل عن اللغة . فهي ، قوة ، عمل الذي جبل طبيعتنا . الا ان خلق الاسماء للاشياء يعود الى الانسان وحده (٢)

لم تأخذ اللغة مجدها إلا في الشرق الإسلامي . ذلك لأن القرآن معجزة النبي . وهو ذات بيان لن يؤتى بمثله : «قُلْ لئن اجتمعت الإنس والجن على أن يأتوا بمثل هذا القرآن لا يأتون بمثله ولو كان بعضهم لبعض ظهيراً» . لقد تحدى القرآن أهل البيان بلهجة قارعة وعبارات واخزة . تحداهم أن يأتوا بسورة واحدة من سوره ، فكان ما سمي بالاعجاز ، الذي أسال بحاراً من المداد ، دون أن يقدر أحد على أن يفعل مثله . وقد تضاربت آراء علماء العرب ، كما تضاربت آراء غيرهم ، في معضلة اللغة .

منهم من قال بالتوقيف أي بأن الألفاظ تدل إلى المعاني بمناسبة طبيعية . فلو وُضع لفظ الماء على الحجر ، ولفظ الحجر على الماء ، لما صحّ هذا الوضع . لأن اللفظ لا يكون بطبعه دالاً على نقيضين في آن

---

١) العهد القديم ، سفر التكوين ، الفصل الثاني ، عدد ١٨ — ٢٠ .

٢) ورد هذا القول في كتاب Histoire de La Philosophie تاليف P. Janet و G. Seailles ، ص ٢٣٢ ، ١٩٤٢ Delagrave

واحد . إذا عرفنا تاريخ اللغة عرفنا حقيقة الوجدان . مثّل هذه الفئة مثّل من يقول : إن في حروف كلمة حجر (الحاء ، والجيم ، والراء) جوهر الشيء المادي الذي لا يمكن لغير هذه الحروف أن يعبر عنه التعبير التام . قال ابن فارس، وهو من مؤيدي مذهب التوقيف، مايلي :

اعلم ان لغة العرب توقيف اي وحي . ودليل ذلك قوله تعالى ، وعلم آدم الاسماء كلها (١) .

وقال صاحب كتاب شرح الأسماء :

لا بد من التوقيف في اصل اللغة الواحدة ، لاستحالة وقوع الاصطلاح على اول اللغات ، من غير معرفة المصطلحين بعين ما اصطلحوا عليه (١) .

ومنهم من قال بالتواطؤ . أي بأن الألفاظ هي من وضع أرباب اللغة واصطلاحهم . تنبعث داعية واحد إلى وضع هذه الألفاظ ، حيال معانيها ، كما يُعرِّف الأخرس ما في وجدانه بالإشارة ، وكما يفعل الوالدان مع الولد الرضيع . مثّل هذه الفئة مثّل من يقول : إن واضع اللغة شخص صعد المنبر ، ونادى بأعلى صوته ، لقد وضعت الأسماء لتلك المسمّيات ، ثم راح يعدد ويسرد الكلمات . فما على الأمة إلا أن تتبعه فتبعته . قال ابن جني ، وهو من مؤيدي مذهب التواطؤ ، مايلي :

اكثر اهل النظر ، على ان اصل اللغة انما هو تواضع واصطلاح ، لا وحي وتوقيف. ذلك بان يجتمع حكيمان او ثلاثة ، فصاعداً ، فيحتاجوا الى الابانة عن الاشياء المعلومات ، فيضعوا لكل واحدة منها لفظاً ، اذا ذكر عرف به مسماه ، ليمتاز عن غيره ، ويغني بذكره عن احضاره الى مرآة العين ، فيكون ذلك اقرب واخف واسهل من تكلف احضاره، لبلوغ الغرض في ابانة حاله (٢).

هذه الفئة الثانية تحدد اللغة بالكلام المنطوق ، المقصود به مجموعة

---

١) راجع قاموس البستان المجلد الاول . مقدمة الكتاب ص ١٠

٢) المصدر نفسه .

من الحروف الصوتية ، التي تقرعها الشفتان . قرع الشفتين إذن هو المقياس الذي تعرف به اللغة . على هذا الضوء تصبح اللغة امتداداً سمعياً صوتياً في الخارج للوجدان الباطني . أي مظهراً من مظاهره الفضائية . هي ليست الوجدان الباطني ، وإنما أداة فقط ، أو واسطة ، يندفع بها من الداخل إلى الخارج . هناك الوجدان أولا (أي العلة) وهناك اللغة ثانياً (أي المعلول) . بذلك تصير اللغة واسطة لا غاية ، أي مجموعة من النبرات الصوتية ، التي تواطأ الناس عليها ، فكانت اصطلاحاً . لهذا نراها تختلف باختلاف الزمان ، والمكان ، وتقصر عن إخراج الوجدان كله . إذا عرفنا تاريخ اللغة لا نعرف حقيقة الوجدان .

وذهبت فئة ثالثة ، ديدنها التوفيق بين التوقيفية والتواطؤية ، — من أربابها القاضي أبو بكر وغيره من المحققين في شؤون الكلام — ذهبت إلى أن كل واحد ، من هذين المذهبين ، ممكن وقوعه . فقوله تعالى : «وعلم آدم الأسماء كلها» يعني أن التعليم قد حصل بالإلهام . بالقوة . لقد وضع الله في الإنسان ملكة الخلق . ثم تركه يخلق على هواه . وإذا سلمنا أن الأسماء قد أُعطيت لآدم بالتوقيف فإن الذين جاؤوا بعده لم يوقفوا عليها . لقد اصطلح أولاده من بعده على لغاتهم . دليل ذلك قوله : «وما أرسلنا من رسول إلا بلسان قومه» . هذا برهان عن أن اللغة وُضعت في الانسان بالإلهام لا بالخطاب .[1] .

ظلت معضلة اللغة تسترعي انتباه الفلاسفة المحدثين . وتستحق منهم

---

١) كتاب الاحكام في اصول الاحكام . تاليف سيف الدين الآمدي . الجزء الاول ، القسم الثاني ، مصر ١٩١٤ .

العناية والتقصي . لكن المحور ، الذي كانت تدور عليه ، تغير بعد أن ثبت للفلاسفة أهمية العالم الباطني . هنا ، في الخط الثاني ، تدور المعضلة على السؤال التالي : أبإمكان الألفاظ أن تدل تمام الدلالة على المعاني الداخلية أو أنها تقصر عن تصريف كل ما في الوجدان ؟ عندما أقول «أحب» هل تستطيع هذه الكلمة أن ترسم ، بأحرفها الأربعة ، جوهر الحالة النفسية التي يتناغم فيها المحب مع قلب آخر ؟

جليّ أن العلاقة ههنا محصورة بين اللغة ومواجيد الباطن . و أن المعضلة الأولى لم تنتف بهذا السؤال الثاني . إنما أرجىء حلها فقط . فقد انتقلت من البحث في أصول الشيء الى البحث في أصول الوجدان. ومعلوم أن الآراء لم تجمع ، في هذا المجال أيضاً ، على حذو واحد . منهم من آمن بأن العلم بمواقع الألفاظ لا يفيدنا كل الإفادة عن حقيقة الوجدان . بذلك تصبح اللغة واسطة لا غاية (لوك Locke). ومنهم من آمن بأن العلم بمواقع الألفاظ يفيدنا عن حقيقة الوجدان لأن اللفظ يعبر عنه تعبيراً كاملاً . بذلك تصبح اللغة غاية لا واسطة (دي بونالد De Bonald). ومنهم من وقف بين بين (ليبنتز Leibnitz).

يُعتبر لوك ، من أكابر فلاسفة الإنجليز ، في القرن السابع عشر . خصص لمعضلة اللغة فصولاً طويلةً ، ضمنها كتابه الضخم « بحث في المدارك البشرية » حيث تبنى المسالك التجريبية . وقد كان من أشد الذين لاحظوا الروابط المتينة الكائنة بين اللغة والفكر . في رأيه أن العلاقة بينهما أكثر من احتكاك برّاني . علاقتهما من الداخل . ولا نستطيع نحن ، في حال من الأحوال ، أن نقضي على هذه العلاقة ، لنفصل بعضهما عن بعض .

لاحظ لوك وجود هذا الحبك المتين ، بين التعبير والتفكير ، ثم قال رغم ذلك بالتواطؤية . هذا الحبك المتراص أعاده لوك إلى كون

الإنسان يعيش في بيئة اجتماعية . فطرنا على الحياة مع الآخرين .هذه الحياة تفرض علينا التفاهم والتخاطب . لذا كانت الأعضاء الصوتية لدى الإنسان ليتصرف بطريقة يتمكن فيها من أن يعبر عن أفكاره للاخرين . هنا مصدر اللغة البشرية . لكن هل نستطيع القول رغم هذا إن اللغة توقيفية ؟

جواب لوك عن هذا السؤال واضح . يقول ما فحواه : إذا كانت قوة الكلام مغروسة ، أصلاً ، في عنقنا ... إذا كنا نندفع بالسليقة إلى الكلام ... فهذا لا يعني أن اللغة توقيفية . الإنسان يتواطأ مع صحبه على وضع المفردات الخاصة . حجة لوك في هذا ما يلي : الكلمة تدل إلى معنى . والمعنى لا يأتي من الشيء المادي . الحجر لا يعني . الكلمة الدالة إلى الحجر هي التي تعني . والذي يعني ، في الكلمة ، هو الفكر. الفكر ، إذن ، عانٍ . والإنسان هو مصدر الفكر . لنقل ، والحالة هذه ، إن الكلمات رموز لأفكارنا . شارات حسية لها . الكلمات لا تعني أشياءً بقدر ما تعني أفكاراً . علاقتها بالباطن لا بالخارج . بعالم النفس لا بعالم الطبيعة . مهما تكن قويةً علاقةُ الكلمة بالشيء الذي تعنيه ، وضعيفةً علاقةُ الكلمة بالفكرة التي لدينا عن هذا الشيء ، فإن غاية الكلمة هي الترويح عن النفس . التخفيف من لواعجها ونقل الأفكار إلى الآخرين في نطاق الحياة الإجتماعية . العلاقة حاصلة ، إذن ، بين الكلمة والفكرة ، لا بين الكلمة والشيء . العلاقة الثانية لا وجود لها ، لأن الأفكار هي التي تعني ، لا الأشياء البرّانية .

يقصد هذا القول أن الإنسان هو الذي يُعطي المعاني للكلمات . فهناك حاجة الإنسان إلى التعبير عن أفكاره . فحاجته إلى التعبير عن أفكاره للاخرين . مما يفيد انه لا يوجد ربط حتمي بين الأفكار وجرس الحروف . لأنه لا توجد علاقة جبرية بين ما نعبر عنه وما

نفكر فيه . لو كانت هذه العلاقة موجودة لتكلم الناس جميعاً لغة واحدة ، وأثارت الكلمات عينها ، في أذهان الكل ، المعاني ذاتها . الكلمات في حد نفسها لا تعني شيئاً . هي تعني ما نريدها نحن أن تعنيه. إذن هي وليدة التواطؤ .

وقد لاحظ لوك أن هذه التواطؤية ذات قاعدة . يعني أن وضع الكلمات يتطور من الحس إلى المجرد ... من المنظور إلى اللامنظور... من الخاص إلى العام . فلو حللنا مفاهيم مجردة كلفظة عقل ، وروح، ونفس ، وربّ ، لوجدنا أن معانيها ترجع بالأساس إلى أوضاع حسية . مثلاً عقل (الذي فحواه نور روحانيّ تدرك النفس به ما لا تدركه بالحواس) يعني بالاصل شيئاً مادياً . نقول عقل البعير ، أي ثنى وظيفه مع ذراعه ، فشدها معاً بحبل هو العقل . العقل ، إذن، هو الحبل الذي يشد به البعير في وسط ذراعه . نقول أيضاً عقلت المرأة شعرها أي مشطته . اعتقل الرمح ، أي وضعه بين ركابه وساقه. عقل الدواء بطنه ، أي أمسكه . ولا شك في أن كلمة رب (التي تعني المالك ، السيد ، المصلح ، وهو خلاصة جميع الجواهر الكائنة) هذه الكلمة مأخوذة من الرُّب . والرُّب ما يطبخ من الثمر ، وما يختر من عصير الثمار . وهكذا دواليك حتى تأتي على جميع المفاهيم المجردة [1] .

هذه النزعة التواطؤية يقابلها نزعة توقيفية أشد ، أظهرها دي بونالد ، أحد مفكري الفرنسيس ، في القرن الثامن عشر . وهو يعتبر من أعند الذين اشتغلوا بقضايا الكلمة على الصعيد اللاهوتي البحت .

عنده أن علاقة اللغة بالفكر ليست معضلة خاصة يمكن درسها

---

١) Essay Concerning Human Understanding ، الفصل الثالث .

بمعزل عن معاضل الإنسان الباقية . هذه المعضلة هي في صميم الكيان البشري ومن صميمه وإلى صميمه . هي معضلة الإنسان رمةً . من هنا اعتباره إياها ، صراحةً ، قلب الفلسفة كلها .

نستطيع أن نلخص نظرته في اللغة كما يلي : إن العلاقة التي تربط الفكر بالكلمة هي علاقة صميمية . الفكر والكلمة جسم واحد . لا يحصل فكر بدون أن تحدث لغة . ولا تحدث لغة لا تكون ذاتها فكراً . استناداً إليه يقول دي بونالد ما فحواه : اللغة ليست تواطؤية من خلق الإرادة البشرية . الناس لم يتفقوا فيما بينهم على أن يكون ثمة لغة فكان هناك لغة . هذا التفسير السكوني لمنشأ اللغة بعيد كل البعد عن واقع الحقيقة . ذلك أن الإنسان لا يقدر على خلق شيء ما لم يكن لديه فكرة صريحة عنه . ولكي يحصل على هذه الفكرة الصريحة ينبغي له أن يعبّر عنها . إذن اللغة واجب وجود لمنشأ اللغة ذاتها . مما يفيد أن اللغة ليست من عمل القوى البشرية . إنها هبة من لدن الله .

أُعطيَ الإنسانُ قوةَ النطق منذ أن سوِّي إنساناً. منذ أن تحرك الحركة الأولى . لذا نخطىء عندما نقول إن الفكر سابق للكلمة . الفكر ذاته كلمة والإنسان لا يفكر إلا لأنه كائن لاغٍ . فنحن نتحدث إلى أنفسنا عندما نفكر بيننا وبين ذواتنا . نتحاور في قرارتنا حواراً لا ينقطع ، لأن في هذه القرارة فكراً لا ينقطع ، والفكر تعبير وراء الشفتين الصامتتين . الفكر حديث باطني . والحديث تفكير بصوت عال .

أدت نظرية دي بونالد إلى نتائج بعيدة جداً . إحداها وأخطرها أن كل ما يعرفه الإنسان من أخلاق ، وآداب ، واجتماع ، وسياسة ، واقتصاد ، عرفه بعد أن أعطي اللغة من لدن الله . قبل ذلك لم يكن

غير خواء . باللغة فقط حدثت المعرفة فكانت الحقيقة [1] .

ليبنتز كان أميل إلى أخذ موقف حيادي . رفض التواطؤية والتوقيفية على حد سواء رغبةً منه في إيجاد قاعدة إيجابية لبحث اللغة كعلم صحيح . وهذا يتطلب نهجاً استقرائياً لا يتقيد قبْلياً بنظريات ذاتية. ليبنتز هو الذي أوجد علم اللغة بمعناه الموضوعي. هو راسم التخطيط الأول الذي وجه من بعده كلّ باحث علمي في قضايا اللغة. قبله كانت هذه القضايا تعالج على أساس غيبي ، أي فلسفي لاهوتي ، دون الإستناد إلى معطيات واقعية مجردة . مما أعاق تكوين علم اللغة بصورة واضحة لا شك فيها .

أراد ليبنتز أن يجعل اللغة علماً شبيهاً بعلم الفيزياء والكيمياء والرياضيات . كان همه أن يبتعد عن النظريات العامة ، التي لا ترتكز على واقع صريح شامل ، بل تنبثق من ميول ذاتية ، غالباً ما تأتي وليدة البيئة ، والتربية ، والمزاج ، والظروف الشخصية . الذاتيات تلك لا يمكنها أن تزودنا قاعدة علمية إيجابية صارمة .

يقول ليبنتز ان اللغات بمثابة كتاب علينا أن نحسن القراءة فيه . ولكي نحسن هذه القراءة ، ينبغي أن نقرأ أولاً ، لنفهم ثانياً . لا أن نفهم أولاً لنقرأ ثانياً . أن نقرأ ونحن فاهمون ، فإنه يحجب عنا الواقع الإيجابي ، إذ لا نقرأ إلا ما نريد أن نفهمه . وهذا تحوير للحقيقة اللغوية . علينا أن نقرأ في كتاب اللغات وأذهاننا خالية من كل فكرة سابقة . علينا أن نكون كصحيفة بيضاء يدون فيها ما يجب تدوينه . اللغات أقدم تركة خلفها لنا التاريخ الإنساني . أقدم شاهد على حقيقة

---

١) Législation Primitive تأليف De Bonald ، الفصل الاول والثاني والثالث .

البشر . لهذا يحسن بنا أن نجيد السماع إلى هذا الشاهد الناطق . وكيف؟

رأى ليبنتز أن أصح طريقة هي تبني الأساليب الإحصائية التي شاعت اليوم في جميع العلوم . هذه الأساليب تفرض علينا قبل كل شيء أن نحصي عدد اللغات الكائنة في العالم . وأن نقابل فيما بينها بالنسبة إلى الماضي والحاضر كي نعرف المستقبل . يعني أن اللغات كائنات حية تتطور ، لا اعتباطياً ، بل وفق نواميس معينة ، لا يمكن معرفتها إلا بعدياً ، على غرار معرفتنا للأمور الطبيعية . متى أحصينا اللغات ، في العالم ، ودرسنا كل واحدة ، ثم درسناها بالنسبة إلى غيرها من اللغات ، استطعنا أن نجعل من اللغة علماً .

إذ ذاك نصل إلى نتيجة حاسمة ، في معرفة نشأة اللغة ، وعلاقتها بالفكر . اسئلة كتلك لا يجاب عنها في أول الطريق . أجوبتها بعدية . عملنا اليوم يجب أن ينحصر في استقراء الوقائع اللغوية . في استنطاقها واحدة واحدة قبل التسرع إلى إعطاء الجواب تعسفياً .

بناءً عليه، قام ليبنتز بأول عمل إحصائي ، في هذا الميدان. جمع الوثائق . طرح الأسئلة العديدة على المئات ، بل الألوف من الناس ، كالمبشرين والسفراء والقناصل والمسافرين . لم يتورع عن طلب معونة الأمراء ، والملوك ، كبطرس الكبير ، في سبيل جمع ما يتوافر لديهم من قواميس ، ودائرات معارف ، وكتب صرف ونحو .

في الخط الثالث، أي بعد ليبنتز ، أخذت اللغة اتجاهاً علمياً. وذلك بفضل الإكتشافات التي قامت بها الفيلولوجيا ... والتي أجمعت على القول بأن مجمل النظريات ، حول منشأ اللغة ، كانت غيبيةً لا تميط الحجاب عن الواقع . كانت أقرب إلى الطفرة الذاتية منها إلى الإيجابية الصارمة . لهذا رغب العلماء في الوصول إلى نتيجة شاملة ، ثابتةٍ ، لا ريبَ منها ، فهجروا قضية منشأ الكلام ليقتاسوا بالمناهجّ التجريبيّة.

لقد أحجموا عن البحث في الأصول التاريخية إذ لا يقين من شيء جازم يأتي به التحقيق. إن تاريخ اللغة يعود إلى ما قبل التاريخ. إذن يبقى البحث، في هذه الأصول، مسألةً ظنيةً لا قطعيةً. يبقى على أرض دلغانية. كيف بدأ الإنسان يتكلم؟ أبتوقيف أم بتواطؤ؟ في أي زمان، وفي أي مكان، نطق أول بشري؟ أتستطيع اللغة أن تعبر، أم لا، عن مطلق الفكر الإنساني؟ أسئلة لا نجرؤ على الإجابة عن أوابدها. مهما يكن من أمر إيغالنا في تاريخ الوثائق، التي هي بين أيدينا، والتي تفيدنا عن اللغات القديمة، فإننا لا نعثر إلا على لغات مشت في دروب الحضارة شوطاً كبيراً، وتركت وراءها تاريخاً طويلاً، نجهل حقيقته كل الجهل. هناك التاريخ. وهناك ما قبل التاريخ. هناك القديم. وهناك الأقدم. اللغات القديمة لا تنيرنا عن كيفية نشوء الكلام وتطوره خلال الحقب الزمنية. لأن الإرتقاء فعل فعله فيها، بحيث نعجز عن إعادة بناء نقطة البداية، بواسطة النظريات. إن أصل الكلام يظل سراباً. وهكذا توصد في وجه علماء اللغة جميع الأبواب الموصلة إلى نقطة البدء. يقول فندريس:

تثار الدهشة دائماً كلما قيل بان معضلة اصل اللغة ليست من معاضل علم اللغة. هذا القول هو الحقيقة عينها. ان اكثر الذين كتبوا عن اصل اللغة، منذ مائة عام، يهيمون في اودية الضلال، لانهم لم ينتبهوا الى هذه الحقيقة. وغلطتهم الاساسية انهم يواجهون هذه المعضلة من الناحية اللغوية كما لو كان اصل اللغة يختلط باصل الالسنة.

ان اللغويين يدرسون الالسنة التي تتكلم والتي تكتب. ويتتبعون تاريخها بمساعدة اقدم الوثائق المكشوفة. لكن، مهما تغلغلوا في التاريخ، لن يصلوا الا الى السنة قد تطورت كثيراً، وتركت خلفها ماضياً ضخماً، لا نعرف عنه شيئاً. ان فكرة الوصول الى اللهجة الاولى، عن طريق مقارنة الالسنة الموجودة،

هي سراب خداع. لقد تطلع اليه قديماً مؤسسو النحو بالمقارنة . ثم هجروه منذ زمن طويل (١)

الاوفق والحالة هذه ، ان نتساءل عن «كيف يتكلم الانسان» لا عن «لماذا يتكلم الانسان» . السؤال الاول من خصائص الغيب . والغيب مضرب النظريات الدخانية . السؤال الثاني من ضمن حدود الطاقة البشرية . يمكننا ، بالاستناد الى علم الفيزيولوجيا ، والسيكولوجيا ، والفيلولوجيا ، ان نتحقق من الطريقة ، التي يُتكلم بها . لقد كان حلم ليبنتز ان يخرج باللغة من سديم التكهن النظري ، حول منشئها ، الى وضح الوقائع الملموسة التي تمدنا بها الالسنة . الامر الذي لا يحصل الا اذا اعتكفنا على دراسة الالسنة ، التي بين ايدينا ، في سبيل تصنيفها انواعاً واجناساً ، واستخراج القوانين الشاملة بعد ذلك . بهذه الطريقة الاستقرائية ، الوصفية ، نستطيع ان نركز علم اللغة على معطيات ايجابية .

كان الاعتقاد سائداً ان اللغة تخضع للنواميس التي تخضع لها باقي مظاهر الطبيعة . أي انها علم كمي ، قابل للاختبار ، على غرار العلوم الفيزيائية . لا غرابة . لقد اتسم العصر الفائت بالنزعة المادية . حاول علماؤه ان يخضعوا الجسم والنفس والاجتماع لمقاييس الكم . ولما كانت اللغة مظهراً من المظاهر البيولوجية ، النفسية ، الاجتماعية ، فلا شيء يمنع من اناختها للنهج الاختباري ، الذي يطبق في جميع العلوم الطبيعية .

من هنا المحاولات الجبارة ، في القرنين الاخيرين ، لتركيز علم اللغة على اسس ايجابية . محاولات اتسمت بالتجرد التام

---

١) Le Langage لمؤلفه Vendryes ، صفحة ٧ . باريس ١٩٢١ .

عن النظريات الذاتية . بالابتعاد عن الاراء الاهوائية . اتسمت هذه المحاولات بميزات كل علم اختباري ، اي بالملاحظة اولاً ، والتدوين ثانياً ، والاستقراء ثالثاً . لقد كانت رغبة علماء اللغة ان يصلوا ، في هذا الميدان ، الى قوانين شاملة ثابتة ، كما هي حالة العلوم الطبيعية . علم اللغة ، كباقي العلوم ، علم كمي .

بدأ علم اللغة الحديث ، في القرن الثامن عشر ، الذي عرف بعصر المقابلات اللغوية ، او اللغات بالمقابلة . في هذا القرن اكتشفت السنسكريتية التي درست بالمقابلة مع اللغات الاغريقية واللاتينية . وهكذا صنفت اللغات المعروفة ، يومذاك ، باللغات الهندواوروبية .

انتقل علم اللغة في القرن التاسع عشر الى درس الاسباب التاريخية التي تجعل الصرف والنحو يتطوران مع الاجيال . ولا عجب. ففي هذا القرن اعلنت فكرة التطور ونودي بعلم الاجتماع .

من الطبيعي ، اذن ، أن يخضع علم اللغة للروح الاجتماعية ، التي كانت مهيمنة ، حينذاك . الانسان كائن اجتماعي يتطور . واللغة مرآة تعكس ذهنية الجماعة . لذا حاول علماء اللغة ان يستخرجوا من اللغات نفسية الشعوب التي تتكلمها . ما دامت اللغة مرآة الشعب ، فما الذي يمنع من ان يدرس تاريخ الشعوب ، ابتداء من اللغات ، التي كان الاقدمون يتكلمونها ؟ بديهي ان الجماعة التي تتلفظ بالكلمات الدالة على الرئيس ، والشيخ ، والقسيس ، والملكية ، والقماش، والخشب ، والحديد – مثلاً – لا بد من ان تكون لها حكومة وديانة. لا بد من أن يكون عندها املاك ، ولها نظام في الزواج ، ونسج للاقمشة ، ودراية للحديد . من هنا ثبت ان الآريين كانوا امة زراعة، تعرف فلاحة الارض ، وتتخذ البيوت ، وتفتح الابواب والمنافذ ، وتتعاطى التجارة بالمبادلة . . ثم انها تعرف مبدأ الملكية ، لانها وضعت الالفاظ الدالة على الاملاك ، والعقار ، والمنقول ، والحدود ، والعقود .

وكانت تدفع الضرائب ، وتقسم اليمين ، وتعالج الخشب ، والحجر ، والنحاس ، والبرونز ، والحديد ، وتلبس القماش المنسوج .. ظاهر ايضاً من الفاظها انها كانت تعبد الهة متعدده مبهمة . وانها كانت تعبد قوى الطبيعة ، وتعرف السحر والارواح ، وتحرق موتاها ، وتعالج المرضى بالرقي وما شاكل .

لم تتركز اللغة على اسس علمية صحيحة الا في القرن العشرين. انه بحق قرن علم اللغة . لقد رأى العلماء اللغويون ان الحاق اللغة بالنظريات الاجتماعية ، او الفلسفية ، او النفسية ، او التاريخية ، لا يرفع مداميكها على قواعد علمية ايجابية . ينبغي تحريرها من كل الغيبيات والاكتفاء بوصفها علمياً .

ان الثورة التي شهدها علم اللغة شبيهة بثورة علم الفيزياء في القرن الثامن عشر . تكنيس القوى الغامضة في الطبيعة ، ودرس المادة وفق ما هي ، ثم وصف مظاهرها فقط . لا باطن خلف الظاهر . واللغة هكذا . يجب درسها من جهات ثلاث : الصوت (Phonétique) الشكل (Morphologie) والتركيب (Syntaxe) .

يقول علماء اللغة المحدثون بان المهمة الكبرى ، الملقاة اليوم على عواتقهم ، هي ان يصفوا اللغة وصفاً مظهرياً من جميع نواحيها . عندما يتم هذا الوصف ، أي عندما تتجمع لدينا كل المعلومات اللازمة ، نستنبط القوانين العامة . بائن ان مثل هذا العمل يستغرق اجيالاً كاملةً بل عمر الانسانية برمته . . فهو يستلزم ملاحظة جميع اللغات البشرية الكائنة التي لم يُعرف عددُها حتى الآن.لكن هل باستطاعة المرء ان يصل الى نهاية ، في عمل الملاحظة ، ليتمكن بعد ذلك من الانتقال الى استخراج النواميس الشاملة ؟ اليست اللغات كائنات حية تتطور مع تطور الشعوب ؟ مما يعني ان عمل الملاحظة

سيظل قائماً على قدم وساق ؟

لن يصل السير ، في هذا المضمار ، الى نهاية معلومة محدودة . سيبقى الخلق مستمراً . ستبقى الدائرة مفتوحة. ستموت لغات وتولد لغات . مما يفيد ان تطور اللغات لن يقف عند حد واحد ثابت ، ليُبتدأ بدرسها علمياً ، كما تدرس المادة الجامدة . ويفيد ايضاً ان علم اللغة غير ممكن بمفهومه الاختباري الصرف . انه مجرد محاولات ظنية كغيره من العلوم الانسانية . الواقع ان الذي يستعرض مجرى العلوم الطبيعية ، ويمعن في النتائج التي وصلت اليها ، يرى بوضوح ان الانسان بدأ يفقد ثقته بجبرية المادة . تلك الجبرية ، التي كثيراً ما تغنى بها القرنان الماضيان ، لم تسفر عن شيء ضخم مما كان يُحلم به . ولهذا يبين لنا ان اكثر الاتجاهات العلمية ، اليوم ، يميل في رقعة اوروبا ، الى اعادة مفهوم الحرية للانسان . الطبيعة اوسع بكثير من ان تحصرها الجبرية المزعومة . منطقة هذه ضيقة جداً بالنسبة الى المجالات الشاسعة التي نجهلها . والتي تتمرد تماماً على مفهومنا السقيم . اذا كانت الجبرية لا تلبي طموح الانسان ولا تدرك آخر اطراف الطبيعة المنظورة وغير المنظورة ... اي اذا كانت هي ذاتها قد افضت بالعقل البشري الى مناطق لا نستطيع أن نطبق فيها مبدأ العلية بمعناها الكلاسي ... هل يجوز لنا ان نظل ، في ميدان اللغة ، على ثقتنا بان العلم سيحل معضلة منشئها؟ وعلاقتها بالوجدان؟ الا يدفعنا افلاس العلم الى اعادة النظر في المفاهيم ، التي تسيرنا ، والى طرح المسألة مجدداً منذ البدء .

هنا ندرك الخط الرابع . على رغم كل المحاولات العلمية فقد ظل منشأ اللغة وعلاقتها بالفكر من الشؤون التي تقلق الانسان مباشرة . ظل في سوس العقل البشري . مثل هذا التساؤل مثل غيره من الليشيات

الانطولوجية التي تمس فوراً صميم الكائن الانساني. مثله مثل كل معضلة ماورائية ، نقاقة ، تريد منا جواباً سريعاً . مثل كل معضلة تتناول وجودنا ، رأساً ، وتفرض علينا ان نجد لها حلاً نرتضيه . هذه المعضلات الماورائية لا تهادن ولا تقبل الارجاء. هي من حشاشة آدميتنا ، وعلى المرء ان يلبي دعوتها ، اذا اراد ان يتحمل عبء مصيره . قد يصل العلم في احصاءاته بعد آلاف السنين ، وقد لا يصل ، الى جواب موضوعي عن منشأ اللغة ، وعن الرابطة الكائنة بينها وبين الوجدان . يبقى ان المرء لا يستطيع الانتظار ، ريثما ينتهي العلم من جميع تلك الاحصاءات ، وتصنيفها ، وتبويبها ، كي يستأصل النتيجة اللازمة. على الانسان أن يجابه ، فوراً ، هذه المعضلة. وأن يجيب عنها ، في الحال ، لانها لا تقبل التسويف. تلك ميزة الليشيات الكبرى ، العاصية ، التي تتطلب الجواب مع السؤال . واحياناً الجواب قبل السؤال . تلك هي الفلسفة .

لذا نرى اهل البحث يعودون ، اليوم ، الى التساؤل عن منشأ اللغة . وعن العلاقة ، السلبية او الايجابية ، الكائنة بين العبارة والوجدان المعبّر . فمنشأ اللغة هو ذاته منشأ الفكر . ومن يستطيع ان يهمل ، أو أن يرجيء ، قضية ضخمة كقضية الفكر ؟ وقد برز هذا التساؤل ، اكثر ما برز ، تحت اقلام الادباء . هذه الفئة هي التي تشعر الى اي مدى تحز قضيةُ الكلمة في قلب الكاتب الصحيح . لهذا نرى جان بول سارتر يركز في عالم الفكر ، بين ١٩١٨ — ١٩٣٠ ، ما اطلق عليه اسم «ازمة اللغة»[١]. وقد انتهت هذه الازمة بفشل اللغة حيال الفكر .

---

١) Situations لجان بول سارتر . صفحة ١٨٨ . Gallimard ١٩٤٧ .

اللغة عـاجزة ، اصلاً ، عـن ان تلتقط ، بامانة ، متناهيات الوجدان .

الغريب في هذا الامر ان الادباء هم الذين انهالوا باللائمة على اللغة . قالوا بانها لا تُظهر مكنونات الفكر اظهاراً كاملاً . اداؤها قاصر بالاساس . اذا استعرضنا ، في تلك المرحلة ، معظم كتاب فرنسا المحدثين ، رأينا هذا التأفف شاملاً . رأيناه في سن كل قلم من اقلام الادباء . وهو يعني ان الانسان عاجز ، باللغة ، عن اخراج حبات قلبه . الكلمات خداعة. الكلمات اناءات فارغة والنفس حشو مليء . وقد تحدث عن هذه المرحلة أحد النقاد في فرنسا ونعتها بالارهابية (١) . لماذا ؟ لأنها لم تطلق غير احكام اعدامية على اللغة بالنسبة الى علاقتها بالفكر . هذه الفئة لم تر في اللغة غير التخريب لكيان الوجدان ، فاضطهدتها ، وشنعت بها ما استطاعت الى ذلك سبيلاً . حتى ان بول فاليري ، وهو اشد المتحمسين للكلمة ، لم يتنكب عن ان ينحي بساطوره على اللغة البشرية . واذا اردنا ان نقرأ وصفاً رائعاً لهذا الصراع الممض ، الذي يدور بين حرارة العاطفة وبرودة الكلمة ، رجعنا بلا شك الى ما قبل سنة ١٩١٨ . الى لامرتين ، شاعر الحب والجمال ، عند الافرنسيين . لقد تذمر هذا الشاعر في جميع كتبه من قحط اللغة حيال خصب المشاعر الانسانية . يكفي ان نقرأ هذا المقطع الجميل في تحفته الخالدة رافائيل حيث قال :

كنت اصعد ، بعد الغـداء ، الى غرفتي العليـا ، لأعيد قراءة رسالتها ، ثم آخذ في الرد عليهـا . كانت تـلك اطيب ساعات ايامي

---

١) Les Fleurs de Tarbe لمؤلفه Jean Paulhan صفحة ٦٥ وما يليها. Gallimard ١٩٤١

واشدها حرارة . كنت آخذ اربعة ادراج من الورق الرقيق الكبير فابدأ الكتابة من اول طرفها الاعلى ، الى آخر طرفها الاسفل ، دون ان اترك فيها فراغاً . ثم أعود فأدبج الهوامش ، واطرز ما بين السطور ، حتى لا ادع فيها بياضاً . أملأ هذه الصحف كل صباح ، ثم أشعر انها أضيق من أن تسع خواطري الفائضة ، المضطربة ... واعجز من ان تصور عواطفي المتشبعة الملتهبة .

لم يكن لتلك الرسائل ابتداء ، ولا انتهاء . ولا وسط ، ولا قواعد . لا شيء مما تواضع الناس عليه في الانشاء . وانما كان فيها نفس عارية ، مجردة ، أمام نفس أخرى تشرح لها – جهد الطاقة – ما يجيش فيها من شعور ، ويعتلج بها من عواطف . تشرحه بهذه اللغة الناقصة القاصرة . لغة الناس التي لم تخلق لشرح الغامض و تفسير المبهم . وإنما هي علامات ناقصة ، وكلمات فارغة ، وجمل جوفاء ، وألفاظ باردة . تصهرها نفوسنا بقوتها ، وحميتها ، واضطرابها ، صهر المعدن الآبي على النار . ثم تصوغ منها لغة أثيرية ، مبهمة ، متقدة ، كألسنة اللهب . نفهمها نحن ، ولا يفهمها الناس ، لأنها من نفوسنا وذواتنا .

أبداً لا ينقطع تدفق نفسي ولا يبرد . فلو أن السماء كانت صحيفة ، أرادني الله على أن أرقم فوقها حبي ، لما وسعت هذه الصحيفة كل ما أردده في نفسي ، وما أريد أن أقوله . لقد كنت أفرغ من نمنمة الصحائف الأربع وكأني لم أقل شيئاً . والحق اني لم أقل شيئاً . إن الإحاطة باللانهاية ، والتعبير عنها ، محال باطل ...

لقد كنت أجاهد بلا أمل فقر هذه اللغة وجمودها ، وبرودها ، لأني مضطر إلى استعمالها ، ما دمت لا أعرف لغة السماء . وكانت الجهود الخارقة التي بذلتها في إخضاعها ، وتليينها ، وبسطها ، وطويها ، وتصويفها ، وتلوينها ، وإلهاب عبارتها ، أو إطفائها . ثم الحاجة إلى التعبير بالكلمات عن أخص العواطف وأدقها . وأسمى الخواطر وأرقها . وعن نوازي القلب الجموح ، وعفة الهوى المحتشم . وإلى تصوير النظرات ، والهيئات ، والزفرات ، والصمت ، والنحول ، وفناء القلب فى عبادة حبيبه النائي . كل هذه الجهود ، التي كسرت القلم في أناملي – كما تكسر الالة العصية في يد الفنان – مكنت لهذا القلم الكسير أن يجد أحياناً الكلمة ، أو الحيلة ، أو العبارة ، أو الصرخة التي يبحث عنها ليظهر الخفي ، ويبرز العقلي ، ويصور المستحيل.

لذلك أتـذكر أني كنت ، كلما فرغت من رسالة ، أنهض من كرسي ، كأني خارج من معركة شعواء ، خصومي فيها الكلمات ، واليراعة ، والطرس ، فأفتح الشباك وأعرض وجهي لنسيم الشتاء البارد ، كي يجفف ما أرفض عليه من العرق (١) .

ذلك هو الصراع بين الفكر والكلمة . بين الوجدان واللسان بين الرغبة في التعبير والقدرة على التعبير .

قد يتبادر إلى الذهن أن هذا التأفف من عنديات المفكرين الغربيين . لكنه ميل سليقي في المرء ، الذي يدين بالثنائية المبرمة ، بين الباطن والخارج . الذي يفصل بين عالم النفس وعالم الطبيعة ، ويعتبر الفكر من النفس واللغة من الطبيعة . هذه الثنائية المثالية ترفع من شأن الفكر (باعتباره من الجوانيّات) وتهوّن من شأن اللغة (باعتبارها من البرانيّات) . وقد ظهرت ، عندنا أيضاً ، تحت أقلام أدباء كثيرين . أخص بالذكر منهم ميخائيل نعيمه . قال ، في غرباله ، مايلي :

الفكر كائن قبل اللغة ، والعاطفة قبل الفكر . فهو الجوهر وهي القشور . ومن تعس البشرية ان تفقد مقدرة قراءة الافكار والعواطف ، كما تنبت وتنمو في الارواح ، لا كما ينطق بها اللسان . وان تراها بحاجة الى اشارات ، وعلامات مختلفة ، تصطلح عليها رموزاً لافكارها وعواطفها . لأن تلك الاشارات ، والعلامات ، مهما دقت ، ليست لتأتي الا باشباح ضئيلة ، مبهمة ، من عالم الفكر المطلق والعاطفة الحرة . ولم تعرف الانسانية بعد في كل تاريخها من تيسر له ان يسكب كل فكره ، او يجسم كل عاطفته ، في كلام او خطوط او الوان أو الحان . لذاك فهي ابداً تقرأ بين السطور . وما تقرأه بين السطور هو افصح ، وابلغ ، واعمق، واوسع، مما تقرأه في السطور . وذاك لانها تدرك بالفطرة انه يستحيل على بشري كائناً من كان — شاعراً ام كاتباً، رساماً ام نحاتاً، مهندساً ام ملحناً — تأدية فكر او عاطفة بكل ما فيهما من تجعد وتلون (٢)

---

١) لامرتين : رفائيل ، ترجمة الزيات . ص ٢١١ — ٢١٤
٢) الغربال ، ص ١٠٢

أما زعيم هذه المدرسة الارهابية ، الذي أقام الانكار على أساس بحثي ، فهو بدون شك هنري برغسون . فيلسوف وأديب من معدن واحد . جمع فيه رجولة الفكر وأنوثة الكلمة المجلوة ، حتى اعتُبر آنق كتاب فرنسا في عالم الانشاء ، وأقوى فلاسفتها شكيمة في معارك الانسان مع ألغوزات الوجود . تساءل كغيره : أبمقدور اللغة أن تعبر إطلاقاً عن مواجيد النفس ؟ وأجاب بتحليل وتخريج جعلاه صاحب مدرسة في البحث عن الوشائج التي تربط الفكر بالكلمة . لكنه أجاب سلباً . والغريب العجيب انه أحسن في الكتابة وهو مسيء إلى اللغة . لقد وضع برغسون يده على مفاتيح في البيان قلما ملكها أحد قبله وقلما يملكها أحد بعده. فلم يذهب عنه شيء من أسرار البيان، ولا فاته أن يسحر بألفاظ عواسل ، وهكذ غدا بأسلوبه متعة روحية ، يستعيد بها الحس بعض مجازات النعيم .

عبّر عن كتمات الروح ونمنماتها بلغة رشيقة ذهبت مضرب المثل. تصرف بالألوان ملء يراعه ، وداور الألفاظ بحنكة وبداهة قلم ،حتى اعتبر إنشاؤه أسلوباً جديداً ، في الأدب الافرنسي . كان صائغ ديباجة . مرجّن بيانه بأمتع الكلمات ، وآنقها ، فإذا به أحد أساتذة القلم في أمته . أحد بناته . أحد الذين أخرجوا الأفكار بوضوح يُمر أمام أعيننا أبعد المطارح النفسية .

لو رجعنا إلى السنوات التي حاضر فيها برغسون ، من على مدرج الكوليج دي فرانس ، لأدركنا ضخامة سطوته على أذهان الناس ، بفضل أناقة إنشائه . لقد كان لألفاظه سحر التعاويذ والطلسمات . كان مليح الاستعارة ، لا يعتمد الوحشي ، بل ينزل الأفكار في مسابك ألفاظها ، كالحق في منازله . وما لنا إلا أن نأخذ كتابه «في التطور

الخلاق» لنعثر على أجود الانشاء في اللغة الافرنسية . طرّز صفحات هذا الكتاب بقلم يتقطر الجمال من سنه ، ويتجسم الغيب رقة ولطافة ، مما يحدو على وضع هذا المؤلف الممتاز ، وكل مؤلفاته ، بين أعرق الآثار الأدبية ، في تاريخ الفكر الانساني .

لا عجب ، والحالة هذه ، أن يكون معظم علماء زمانه قد اعتبروا «التطور الخلاق» خيالاً شعرياً فقط . هذا الحكم ، لئن كان صحيحاً في شقه الأول ، فقد أخطأ الرمية في شقه الثاني . كتب برغسون تنطوي على أشياء صارمة من حيث العلم . إلا أن إنشاءه المخملي هو الذي رشّ على يبس الايجابية بعض الندى المنعش المفرفح . فخرجت رجولة الأفكار العلمية في أنوثة من الألفاظ العذبة المكوكبة .

لكن المدهش ، حقاً ، أن يكون برغسون قد شنّ غارات عنيفة على اللغة ، وهو الذي عُدّ من أمضى المفكرين في أمته على بلوغ المعاني . لقد تزعم برغسون المدرسة الارهابية ، التي قال ذووها بأن اللغة لا تعبر تماماً عن الوجدان ، إذ هي دونه . نودي ببرغسون فيلسوفاً لتلك المدرسة لأنه قال بأن مركب اللغة قاصر عن أن يحوز مبسوط المعاني . المعاني جدّ بسيطة ، ولها اتصال شديد بعضها ببعض ، في حين انه يوجد بين الكلمات فرج وفضاءات ومسافات. ليس بمقدور لغة بشرية أن تقبض على فرش المعاني وتحيط بها . ليس بإمكان الجملة أن تنصب على الوجدانيات سوراً . إن الألفاظ جالبة للفساد . إذ بها يحصل سوء التفاهم بين الانسان والانسان . بها تتحور المشاعر فتأتي عكس منطوقها .

هكذا قال برغسون في مبسوط مؤلفاته . وقد ركز هذا القول

على تخاريج فلسفية فلم يكتفِ بإرساله عارياً من كل تحليل منطقي. لهذا رأى فيه الأدباء الناقمون على اللغة فيلسوفهم الأكبر. الواقع أن مشكلة اللغة كانت من أهم الأهداف التي رمى اليها في فلسفته. هي والفضاء من أضخم المهمات التي عالجها. افتتح كتابه «رسالة في معطيات الوجدان البديهية» وهو أول مؤلفاته بقوله:

> نعبر عن انفسنا اضطراراً بالفاظ ونفكر اغلب الاحيان تفكيراً فضائياً. بعبارة اخرى، ان اللغة ترغمنا على ان نجعل بين افكارنا الشقوق عينها، والفوارق الجلية الدقيقة ذاتها، التي نقيمها بين الاشياء المادية. هذه التسوية نافعة في حياتنا العملية لازمةفي اكثر العلوم. لكن يمكننا التساؤل عما اذا كانت الصعوبات المنيعة، التي تثيرها بعض المشاكل الفلسفية، لا تنجم عن تمسكنا الشديد برصف الوجدانيات في حيز فضائي. وعما اذا كنا لا نتغلب على هذه الصعوبات بتغاضينا عن الصور الثخينة التي تحتدم حولها تلك المشاحنات. فعندما نترجم اللاممتد بالممتد، ونعبر بالكم عن الكيف – مقيمين التناقض هكذا في قلب المشكلة المعطاة من جراء هذه الترجمة المشوهة – هل نعجب بعد ذلك من رؤية التناقض ثانية كائناً في الحلول التي نستخرج بها المشكلة هذه ؟

جلي أن الرماية ههنا تستهدف مفهومين من المفاهيم الانطولوجية المركوزة في العقل البشري. نعني اللغة والفضاء. وقد جعل برغسون للوجدان منطقتين: جوّانية وبرّانية. هناك أنا الباطنية، وهناك أنا الظاهرية. لكي ندرك الأولى، بصفاء لا غشّ فيه، يجب علينا أن نفرز الوجدانيات الباطنية عن الفضاء المتجانس، وعن اللغة التي لا تستطيع أن تترجمها ترجمة صحيحة. اللغة توقف سيلان الوجدان وتهبط به إلى المستوى العامي. هي لا تلين ليونة العاطفة ولا تذوب ذوبان المشاعر. مدخلها على صومعة الفكر جدّ عسير. تتمايل الحياة فينا وتتمعج دون أن تتكسر إلى أجزاء تطلق بعضها بعضاً. الديمومة حشو النفس ومادة الروح. أما اللغة فلها تفاريج بين اللفظة واللفظة. لذا

لا يمكنها أن تصحب الفكر الذي هو ملء مرصوص . للفكر إباء ، وزهو ، وخفق ، مما يجعله سريع التحول ، خفيّ الطرق ، يتسهل ثم يتعسر ، يذل ثم يعزّ . الفكر لا يعاد بالقلم ، ولا يرسم بالخط ، ولا يتقيد بالكلمة المفصولة . بهذا البون الواسع يقع التباين ، بين الوجدان واللغة ، ويتسع الخرق ، فيكثر التأويل . أما العامل الذي دفع برغسون إلى أن يجيب سلباً ونكراناً ، عما إذا كانت اللغة أمينة في أدائها القصيّات الوجدانية، فهو يعود إلى الفكرة الأم في فلسفته. أي فكرة الديمومة . فما هي الديمومة ؟

قال برغسون ان الوجدان تحوُّل مستمر . يعني أنه يمر في حالة غضب ، فحزن ، فإحساس ، فإدراك ، فتذكر ، الخ . . هذا التناوب في التحول يصبغ النفس توالياً بألوان مختلفة . ولا يصعب على أحد التثبت من مثل هذا التحول ، لأن مجرد الاختلاء بالنفس ، زمناً قصيراً ، يرينا بجلاء هذا التناوب التحولي . وقد سجّله شعراً لامرتين في مطلع قصيدته «البحيرة» حيث قال :

أهكذا تنقضي دوماً أمانينا — نطوي الحياة وليل الموت يطوينا
تجري بنا سفن الاعمار ماخرة — بحر الوجود ولا نلقي مراسينا[1]

قد يتبادر إلى الذهن أن هذا التحول لا يحدث إلا عبر الاجتياز عندما ننتقل من حالة إلى حالة . وهكذا تبقى الحالة عينها جامدة بلا تحوُّل . لقد حرص برغسون على إبانة ما للتحول من استبداد وتحكم في الحالة ذاتها أيضاً. وهذا يعني أن التحول لا يقع بين الحالة والحالة

---

١) ترجمة نقولا فياض .

فحسب لكنه واقع في الحالة ذاتها . الحالة ذاتها تتحوّل . نحن لا نجد حالة واحدة ، مهما يقصر مداها ، لا تتحول ضمن هذا المدى القصير . إن التحول مستمر إذن فيما بين الحالات وفي كل حالة على حدة . الوجدان شديد السيلان . وبعبارة أوضح ، لا حالات في الوجدان ، إذا اعتبرنا الحالة وقفةً ساكنةً . هذه هي الديمومة الوجدانية .

والمادة تدوم ، أيضاً ، باستمرار . دليل برغسون على ذلك أية ظاهرة من ظواهر الطبيعة مهما تكن طفيفة . لو أردتُ ، مثلاً ، أن أذيب قطعة من السكر ، في كأس ماء ، لا ضطررت أن أنتظر . هل تستطيع هذه القطعة أن تذوب دفعةً واحدةً ؟ كلا ! هناك إذن ما يجبرني على أن أنتظر . هذا المجبر هو الديمومة .

تلك الحادثة البسيطة ، تعلّمنا كيف أن الوقت (الذي أنتظر فيه حتى يذوب السكر) ليس وقتاً رياضياً ، هندسياً . هذا الوقت أو الزمن يتفق مع الضجر أو عدم الصبر الذي أشعر به في قرارة نفسي . وهو بعض ديمومتي الخاصة . وماذا يمكن أن يعني هذا إلا أن قطعة السكر وكأس الماء وعملية الذوبان هي مجردات فقط أي معزولات ؟ هل يعني هذا الذوبان إلا أن «الكل» الذي اقتطعت منه هذه المعزولات بحواسي وعقلي ينمو اطراداً ويكبر بأسلوب قد يكون شبيهاً بالنمو المطرد في الوجدان ؟ الكون الخارجي يدوم أيضاً . وعليه فلا شيء يمنعنا من ان نرى في المادة ديمومة .

إلا أن ديمومة المادة تختلف عن ديمومة النفس . الأولى تحدث بدوافع من الخارج . فهي إذن لا تتغير في صميمها . تغيرها يكون نتيجة لتنقلات أقسامها أو أجزائها في الفضاء . أما الأجزاء عينها فإنها لا تتغير . وإذا بانت لنا أنها تتغير ، فنحن نكسّرها عندئذ، أي

نفككها إلى جسيمات أصغر ، فأصغر ، حتى نصل إلى ذرات لا تتغير . لذا ليس ، هناك ، ما يمنع الذرات المادية من أن تعود إلى مراكزها الأولى ، مرة أخرى ، بعد أن تكون قد غادرتها . مما يعني انه ليس للمادة تاريخ حتى تشيخ . لكن ما لنا ولديمومة الأشياء المادية . لنحصرن جهدنا في ديمومة الوجدان .

قلنا بأن الحالة الوجدانية استمرار . زد على ذلك أنها كيفٌ . والكيف لا يخضع لمنطق الكم . الأشياء المادية يمكن عدُّها لأنها تتكسّر أجزاءً متشابهةً . نستطيع القول عن كوب ما بأنه يسع ماء أكثر من غيره نظراً لحجمه الأضخم . إلا أنه لا يجوز لنا — على صعيد الوجدانيات — أن نكوِّن سلسلة ، متزايدةً أو متناقصةً ، من النفسيات التي لا تُرصف . خلطنا الديمومة بالفضاء يحدونا على الظن أن الوجدانيات ، كالأرقام ، والأجسام ، يشتمل بعضها على البعض الآخر الذي هو دونه في المرتبة .

الحقيقة اننا لسنا أمام شامل ومشمول ، كما هي الحالة في الأشياء الممتدة ، عندما نقول : حزن بطرس حزناً أكبر . زيدٌ أكثر فرحاً من أخيه وأشد اغتباطاً . بذلنا كبير جهدنا ، في العمل ، وفوق طاقتنا كي نحقق أبعد أمانينا . هذا بحث لا طائل تحته . عندما نستعمل قبل ، وبعد ، وفوق ، وأكثر ، وأكبر ، لحالات ليست مطلقاً بمجالات فضائية ، ينبغي ألاّ نقيم فيما بينها فروق كمّ . مهما تشابهت الحالات فهي دائماً في اختلاف مبين لأنها كيف . والكيفُ مستقل الذات لا ينطبق على كيفٍ آخر .

لنأخذ الفرح في نموه . فهو يبدأ نوعاً من الشوق الذي يملأ زاوية واحدة من زوايا النفس . ثم يزيد شاغلاً بالتدرج النفسَ كلها متخذاً ، في كل حالة من حالات نموه ، لوناً يختلف تمام الاختلاف

عن الألوان الباقية . هناك الانشراح ، والسرور ، والبهجة ، والاغتباط ، والارتياح ، والمسرة ، والحبور ، والطرب ، والمرح ، والتهلل ، والهشّ ، والبشّ . وهي جميعاً حالات من الفرح يتعاقب فيها وجداننا ، بسرعة الخاطف ، كأنه محمول على أكفّ النسيم . وإذا أخذنا الحزن وجدنا أنفسنا حيال الشيء ذاته فنقول : اغتمّ ، وكمد ، واكتأب ، واستاء ، وابتأس ، وجزع ، وأسف ، والتاع ، وتحسر ، وكرب ، وفجع ، وغصّ . وهي حالات يختلف لوناً ، بعضها عن بعض ، فتبين لنا كأنها انتكاس إلى الوراء . وقد تعودنا ، بدافع منطق مغلوط ، ألاّ نرى فروقاً كيفيةً بين هذه الحالات ، مجيزين لذواتنا أن نعدّها كماً ، كأنها ترجع في النهاية إلى عنصر واحد ، يزيد وينقص دون أن تتغير طبيعته .

لنتفحص الشفقة . الشفقة ترتكز ، أصلاً ، على أربع حالات وجدانية لا تمتُّ إحداها إلى الأخرى بصلة ما . الاختلاف بينها في الطبيعة لا في الدرجة . لذا لا يجوز لنا بتةً أن نضعها على الصعيد ذاته كأنها بنات عنصر واحد . وهكذا تنمو الشفقة كيفياً من الكره إلى الخوف إلى التعاطف ثم التواضع . وهذا يعني أننا نضع أنفسنا بالفكر محل الآخرين – في المرحلة الأولى من الشفقة – فنتألم كما يتألمون ونحزن كما يحزنون . في هذا الشوط البدائي تدفعنا الشفقة إلى الكره فالهرب من البؤساء بدل أن نمد لهم يد المساعدة . ثم يظهر الخوف . الخوف من أن نقع في حالة البؤساء فنسرع إلى معونتهم والافراج عن كربهم . يقول برغسون إن هذه الرحمة القائمة على الأنانية الخائفة هي أحط مراتب الشفقة . ذلك أن الشفقة الصحيحة ليست عملية حساب . الشفقة الصحيحة لا تستطير خوفاً من الألم . لكنها تشتهيه اشتهاءً له نكهةٌ ساحرةٌ خاصةٌ ترفعنا في سريرتنا فيعلو شأننا . إذن

للشفقة أربعة ألوان مختلفة الكيف. وبذلك يستحيل علينا القول ، عن إحدى هذه الحالات ، بأنها أقل أو أكثر من غيرها (١) .

وتتميز الوجدانيات بطابع ثالث بالإضافة إلى التحول والكيف . إن الحالة النفسية لا تعود ثانيةً إلى الوجود متى عبرت فصارت ماضياً . عالم الباطن لا يرتكس إلى الوراء . يذكرنا هذا المبدأ بفلسفة هرقليطس القائل : «أنت لا تنزل النهر الواحد مرتين لأن مياهاً جديدةً تجري من حولك دائماً وأبداً» . حالة من البغض عشتها أمس لن ترجع مرةً أخرى . مافات فات ، لأن التطور خلاّق ، وإلا ما معنى الشيخوخة ؟ لو كان بمقدور الانسان أن يعود القهقرى لبقي في مكان واحد من العمر . وهي الغصة النفسية ، التي نشعر بها كلنا ، عندما نرى الأيام تعبر . وقد أبدع لامرتين حين وصف هذه الغصة الفؤادية في «بحيرته» الخالدة . قال ، وهو يتذكر الحبيبة ، على ضفاف بحيرة :

يادهر قف فحرام أن تطير بنا   من قبل أن نتملّى من أمانينـــا
ويا زمان الصبا دعنا على مهلٍ   نلتذُّ بالحب في أحلى ليالينا
أجب دعاء بني البؤسى بأرضك ذي
وطِر بهم فهُم في العيش يشقونا
خذِ التعيس وخذ معه تعاسته   وخلِّنا فهناء العيش يكفينا
هيهات هيهات ان الدهر يسمع لي   فالوقت يُفلت والساعات تفنينا
تالله ياظلمةَ الماضي ويا عدماً   في ليلهِ الأبديّ الدهرُ يرمينا
مازال لحدُك للأيــام مبتلعاً   فما الذي أنت بالأيام تجرينا
ناشدتكِ الله قولي وارحمي ولهي   أترجعين لنــا أحلام ماضينا

---

١) راجع ترجمتنا لكتاب برغسون «رسالة في معطيات الوجدان البديهية» الفصل الاول .

فيـــا بحيرة أيام الصبا أبـــداً   تبقين بالدهر والأيام تزرينا
تذكار عهد التصابي فاحفظيه لنا   ففيك عهد التصابي بات مدفونا

لقد ضرب لامرتين على وتر يحرك النفس ، في مجابهتها أخطر القضايا الكبرى ، ويرفعها إلى أعلى ذروات العواطف الانسانية . لكننا غالباً ما نزوِّر الديمومة بالفضاء ، فنظن أنها قابلة للارتكاس ، في حين انها سيلان مجدِّد . الديمومة نظم لا رصف . الديمومة نمو عضوي . مثلها مثل المعزوفة التي ندركها كيفاً بضمة واحدة . مجموع إيقاعاتها كلٌّ حياتي ، لا نستطيع أن نفصل بين أجزائه - بوضوح وتمييز - ولا أن نجمِّد عناصره ، لنمددها متعاصرة في خلاء متجانس ، رغبة أن ندركها ثانيةً في ترتيب مقلوب . روحُ القطعة الموسيقية ، كالكائن الحي ، وحدةٌ لا تتفكك . النوطات يمكن أن نقلبها . أما اللحن ، الذي يخمر وجداننا ، فهو نظم حميميٌّ ، بين النفسيات . هذا الشعور يتمرد على العدّ ، لأنه نموّ متغاير المراحل ، لا يقبل الارتكاس إلى الوراء . من هنا السير نحو الشيخوخة . من هنا أيضاً مأساة النظر إلى الماضي الذي لن يعود .

هذه هي الديمومة التي جعل منها برغسون قاعدة لصرح فلسفي عال . لنظرة شاملة في الانسان والطبيعة والخالق . كان من البديهي أن يمر بمعضلة اللغة ، بل كانت اللغة مع الفضاء من المهمات الكبرى ،التي عالجها في بدء فلسفته . وقد حدّد اللغة مجموعة ألفاظ بينها فرج تتنفس عن ممرات عديدة . إن اللغة كالفضاء تتكسر ألفاظاً متشابهةً قابلةً للارتكاس والعدّ . اللفظة أسّ اللغة . واللفظة جامدة لا تتحول.

من هنا عجز اللغة عن أن تشير إلى الابداع في الحالات النفسية إلا بألفاظ واحدة عند الجميع . إن حبي يختلف عن حب سواي . وهو يختلف ، اليوم ، عما كان بالأمس . مع كل هذا ، لا أستعمل إلا

الكلمات التي يتصرف بها غيري ، فأظن أن النفسيات جامدة . . . مفككة . . . كالألفاظ التي تعبر عنها . اللغة قاصرة، أصلاً ،عن أن تدرك خبايا الوجدان .

العاطفة كائن يعيش ، وينمو ، وبالتالي يتغير كيفياً . ولما كنا لا نعلق أهمية كبرى على إبداعية الحياة الباطنية (كما نعلق أهمية على حياتنا الخارجية) فإننا نرمد الحالات الوجدانية ، كي نتمكن من أن نعبر عنها بالألفاظ العامة . وهكذا نخلط بين الحالة النفسية وسببها المادي لاسيما الكلمة التي تترجمها . فإذا قام روائي جسور ، ومزق هذه البراقع التي حاكتها الأنا البرّانية ، وأرانا تحت جليد الظواهر براكين الحياة الداخليه . . . إذا وُجد هذا الروائي فإننا نمجده لأنه يكون قد عرفنا أكثر مما نعرف ذواتنا . إلا أن الواقع غير هذا . ان مجرد بسطِه العاطفة في فضاء متجانس والتعبيرِ عنها بالألفاظ يخنقان الجزء الأكبر من حرارة هذه العاطفة . هو لا يعرض منها إلا ظلاً باهتاً. مما دفع برغسون إلى الاعتقاد بانسلطاناللغة علينا أقوىمما نتصوره. فهي التي تجمد الديمومة وتشلها . وبذلك تخدعنا. إن الكلمة المحاطة باطارات محددة — الكلمة الجافة التي تخزن في جوفها الرماد والموت — تعطل السيلان وتقضي على ما في الوجدان من إبداع شخصي . أجل! كثيراً ما نقاوم الألفاظ بألفاظ أشد مضاءً . كثيراً ما نقرع باب الغيب بغيب في الألفاظ . لكن هذه الألفاظ المجلوّة ترتد بدورها لتفسد عفاف الوجدان الصادر عنه .

قال برغسون في كتابه الضحك ما فحواه : نحن لا نرى الأشياء ذاتها بل نكتفي غالباً بأن نقرأ عناوينها الملصقة عليها . هذا الميل الذي هو وليد الحاجة يشتد بتأثير اللغة . فالكلمات (ماعدا أسماء الاعلام) تشير إلى أجناس . هي لا تذكر من الشيء غير وظيفته العامة ، وجانبه

المبتذل ، كي تحدث القطيعة بيننا وبينه. وليس هذا فيما يختص بالأشياء المادية فحسب . أحوالنا النفسية الخاصة أيضاً يتوارى منها عن أبصارنا أخص ما فيها وأهمه وأعمقه تأصلاً في الحياة . نحن نحس بالحب أو البغض . نشعر بالفرح أو الحزن . لكن هل عاطفتنا هذه هي ذاتها التي تصل إلى وجداننا مع ألوف اللوينات الخاطفة وألوف الأصداء العميقة الجاعلة عاطفتنا نحن ؟ لو كان الأمر كذلك لكنا جميعاً روائيين . جميعاً شعراء . جميعاً موسيقيين . غير أننا لا ندرك غالباً ، من حالتنا النفسية ،إلا انتشارها الخارجي . ولا ندرك من عواطفنا إلا جانبها العام الذي استطاعت اللغة أن تحدده تحديداً نهائياً لأنه يكاد يكون هو هو في الظروف عينها للناس كافةً . وهكذا تفوتنا الذاتية حتى في ذاتيتنا الخاصة . لذا نعوم بين الرموز والعموميات كما ندور ضمن حقل مغلق تصطرع فيه قوّتنا بقوىً أخرى اصطراعاً عملياً. لقد فتننا العمل، وجرّنا في سبيل مصلحتنا إلى الساحة، التي اختارها لذاته ، فأصبحنا نعيش في منطقة وسيطة بيننا وبين الأشياء ، بدل أن نعيش في الأشياء وفي أنفسنا .

هذا من حيث النظر . أما الواقع فقد كان برغسون من أعرق كتاب فرنسا . خرجت ألفاظه من شق القلم ذهباً إبريزاً . سمي ، في زمانه ، بالساحر .

ألحق أن بيانه ، كفلسفته ، يدعو إلى الحركة . إيحائي ، ينضغط بعضه في بعض ، كجوهرة ذات ألف لمعة . كان يعتقد أن الايحاء في الكتابة أشفى للغليل ، وأبلغ للمراد ، وأجرى على النفس العاشقة . في الإيحاء تنبيه وإيقاظ وتقويم . تقليله إكثار يهتدى به إلى بادي الروح ومكتومها . به تجول الخاطرة في ممرات ، فتتطاول الدعوى ، كأنك أمام تيار الحياة عينه . ينساب ليناً بموجه الذي يروح ويجيء ثم

يموت في الابعاد . البيان البرغسوني ، كغموض القمر ، يثير فينا أحلاماً ، ويرسل القشعريرات . يبقى أن نعرف أين يكمن هذا السر الجمالي ، الذي زاوله ، فكان مثل مروّض الأفاعي بمزماره الساحر . عندنا انه يكمن في ميزتين إنشائيتين : الموسيقى والتصوير .

الموسيقى في الإنشاء لا تقوم عند برغسون على جرس الحروف . الحروف أصلاً تتعطّل في ازدحام البواطن . وهكذا الألفاظ . الموسيقى في الانشاء موجات تطول وتقصر . تماماً كالنفس التي هي تذبذب إيقاعي. او كالرقّاص الذي لا يستقر على حال . لا محطات في نمو النفس الدائب . لا وقفات في تثاؤبها . إنها تتمطى بدون انقطاع . لهذا لا تنضغط حالاتها ، في بضعة أحرف ، أو في كمّ ألفاظ . لا تحصر في قبضة الكلمات . بل تظل مندفعةً بشكل لولبيّ دون أن ينضّد بعضها فوق بعض في تراصّ ينتهي أخيراً كرأس الدبوس بكلمة واحدة أو أكثر .

يعني ان الوجدان يتراقص علواً وهبوطاً على مجالات متفاوتة . إنه أشبه بالتنفس الذي تقوم به الرئتان . إذن هو صمت بالنسبة إلى جرس الكلمات . لكنه صمت موقّع . صمت يتحرّك . يتماوج . يتمعّج . لذا يجب علينا أن نبحث عن تزاوج صحيح بين المعنى وفواصل الجملة لا بين المعنى وجرس الكلمات بحيث تغدو مسافات الفواصل تخطيطاً لمسافات الوجدان . النفس مجالات ديمومية ، والفواصل مجالات فضائية . التنقيط يعكس لولبيات النفس النامية فيصبح مشحاتها على بياض القرطاس . قال ما فحواه : نلاحظ أن الألفاظ — وإن اعتنينا بانتقائها — لن تقول ماتريدها أن تقول ، ما لم يصحبها إيقاع الكلمات ، وتنقيط الجمل ، وتخطيط المقال كله . هذا التنقيط يساعد القارىء ، المساق حينئذ بحركات بادئة ، على أن يرسم

منحنيات من الفكر ، والعاطفة ، شبيهة بالمنحنيات التي نرسمها نحن له . هنا ينحصر فن الكتابة كله .

فن الكتابة كفن الموسيقى . الموسيقى هنا ليست تلك التي تتجه إلى الأذن فحسب كما يخيل إلينا عادة . فغير الفرنسي مثلاً ، مهما ألفت أذنه الموسيقى ، لا يفرّق بين النثر ، الذي يراه الفرنسيون موسيقياً ، والنثر ، الذي ليس كذلك . أي انه لا يفرّق بين النثر الفني والنثر العادي . مما يدل إلى أن القضية ليست قضية تناغم مادي بين أصوات . مقدرة الكاتب تقوم على أن ينسينا كونه يستعمل ألفاظاً . والتناغم أو الانسجام الذي ينشده الكاتب هو نوع من المطابقة بين حركات فكره وحركات حديثه . إذا كانت هذه المطابقة تامة ، انتقلت موجات فكره إلى فكرنا نحن ، على أجنحة العبارة ، فلا يكون عندئذ للفظة الواحدة أي شأن ، ولا يكون ثمّة إلا المعنى المتحرّك ، الذي يخترق الكلمات . لا يكون هناك إلا فكران فقط ينبضان معاً على إيقاع واحد . إيقاع الألفاظ يجب أن يعكس إيقاع الفكر [1] .

يلخص لنا هذا سرّ جلال الإنشاء البرغسوني . قال كايسرلنغ « Keyserling » مرةً : لم أدرك تماماً إلى أي حد يمكن اعتبار برغسون كاتباً عظيماً إلا يوم سألته عما إذا كان ينقح مسوداته كثيراً قال : الكلمات أحياناً لا الفواصل [2] .

أجل ! كان برغسون يعير الفواصل اهتماماً زائداً . ظنّ أن شكل الفواصل ، على الورقة البيضاء ، يرسم هيكل الفكر . يخطط اسقالته . من هنا ميله الشديد إلى الجمل البسيطة القصيرة المنقّطة

---

١) راجع كتابه «في الطاقة الروحية» المحاضرة التي عنوانها «في النفس والجسد» .

٢) راجع كتابه « Sur L'Art de Vivre » ١٩٥٣ .

بعياقة وكياسة . عباراته كراقصة رشيقة تدور في حلقاتها بليونة ونعومة . المهمّ في نظره أن يتسلطن قلمه على الكلمات بدون عناء وتكلّف . أن تتدفق اللغة عفواً من نبعها الأول . لا نخطىء إذا أطلقنا على بيانه الحكم ذاته الذي عرّف به البيان الجميل . قال ، في هذا التعريف ، مايلي :

العبارة الكاملة هي التي تخرج بسيطة ، او بالاحرى هي التي تأتي جبراً كامتداد موجب ، بحيث اننا لا نقف عندها ، بل نتجاوزها في خط مستقيم الى ما تريد ان تعبر عنه ، كأنها والفكرة المقصودة شيء واحد . هذه العبارة تذوب لفرط شفافتها (١)

تنقيط الفواصل وحده غير كاف . إنه لا يبرز كل أخاديد الفكر . هناك الصورة أيضاً . والمعنيّ بالصورة ههنا الألوان التي توحي لا الألوان التي تعبّر . لذا نرى برغسون يميّز بين طرازين من الصور : صور جامدة ، وصور متحركة . الأولى لا تعطي من الوجدان غير وقفات . الثانية تومىء من بعيد إلى ديمومة النفس . الأولى تعبّر ، الثانية توحي . والإيحاء ، في عرف برغسون ، أدرّ للخيال ، وأحضر للعين ، وأنشر للباطن ، وأحلى ، وأعذب ، وأعلق في النفس . هو معشوق الحسّ بمعونة العقل .

زاول برغسون الصورة على نطاق واسع في جميع كتبه . لا سيما في **التطور الخلاق** الذي يبحث في علم الأحياء. مما حدا البيولوجيين على تهجين هذه الطريقة التي تتنافى مع الانشاء العلمي . لكنهم نسوا أن برغسون بصريّ يتمثّل الطبيعة ملوّنة جميع النفسيات التي لا لون لها . كان برغسون يستعين بأصباغ المادة ليوحي بُعدَ الأحاسيس القريبة . بتلك الأصباغ يكثر القليل ، ويتزايد نداء الأقصى ، وتتوالد

---

١) راجع كتابه «في الفكر والمتحرك» وجه ٣١ — ٣٢

الدعوى . من هنا تصنيف برغسون الانشاء إلى نوعين : إنشاء يابس يقوم على الصورة الجامدة ، وإنشاء طريّ يقوم على الصورة المتحركة. الأول يساوي كمّاً بين بسط الداخل وقبض الكلمات . الثاني يفجر من بواطننا ينابيع فوّارة تتوالد بدون انقطاع .

الانشاء اليابس عاس جامد كالبحص . على الفيلسوف أن يتحاشاه لأنه لا يعطي غير الجص . الانشاء الطريّ سائل يساير منحنيات القلب ويلاحف تمعجات الفكر . يكون جار النفس بيتَ بيت . هذا الانشاء يغفي عن الخارج بفضل الارجوانيات . إنه يخلق فينا تمشيحات هي دائماً في تهيء مستمر لأن تتخذ أشكال الباطن الهروب .

الواقع أن اللغة ، كحفنة ألفاظ بينها فرج ، لا تستطيع أن تبرز حشو النفس . تأتي الصورة الارجوانية ، فتعطي الكلمة زخماً إيحائياً ، تقدر به أن تسمعنا الأرغن، الذي يجوّد في صالاتنا الجوّانية . الصورة الموحية تخرجنا من وضوح الشمس إلى غموض القمر . تلقحنا بتركيب عجيب غريب دخانيّ المزاج . هي الصلابة في ميعانها ، والثقل في خفتها ، والغيب في حضرتها . متناقضات ؟ أجل ! لكن فيها تكمن عظمة الكتابة . هي كالطلسم الذي يدعو روح الأشياء دون أن يكون الأشياء ذاتها . الصورة المتحركة تدخلنا في عالم النورانيات الغامضة . هي لا تعلن المحجوب من العواطف إلا لتحتفظ بسرية هذا المحجوب . كالمساحيق تخفي ظاهراً لتظهر خفياً . إذا أومأت إلى السماء جعلتها موطئاً لأقدامنا . وإذا أومأت إلى الأرض ، بخرت عليها ، فصار ترابها غماماً . هكذا تبقى الصورة بين بين . بين كثافة المادة ولطافة الروح .

لابد ههنا من أن نقول كلمة في الفن . لقد تحدث عنه برغسون

كثيراً . قال :

يرمي الفن الى اغفاء القوى العاملة فينا ، او المقاومة بالاحرى في شخصيتنا ، وسوقنا هكذا صاغرين الى حالة من الطاعة العامة ، التي نحقق فيها تلك الفكرة الموحاة لنا ، فنتحد والعاطفة المومى اليها (١)

واضح من هذا القول أن الجمال يوحّى به ولا يعبَّر عنه . أكثر من ذلك . لا جمال بدون إيحاء ، ولا إيحاء بدون جمال . إنهما شرطان متلازمان . أليس هذا هو الفارق الذي يميز بين جمال الفن وجمال الطبيعة ؟ إذا كانت الموسيقى ، مثلاً ، تسطو على مجامع الفؤاد بقوة أشد من قوة الطبيعة ، فلأن الطبيعة تكتفي بالتعبير عن العواطف . الموسيقى توحيها لنا .

ألواقع أن الطبيعة جدباء خالية من كل فحوى يتطاول . هي في متناول حسنا كملء خشن . لا ينبض فيها شرش حياة . لذا وجب على الفنان أن يدخلها في مجالات الانسان . أن يحرّك لامبالاتها بنظرة من العين الرائية . أن يمندلها بنور من الفكر المقيّم . أن يجعلها تعبق بروائح العاطفة الرطبة . أن يعيد خلق المادة من جديد ليستخرج منها كوامن إنسانية هي كوامنه عينها . أن يرش عليها من رذاذه . أن يسجل لها ثبتاً من عنده . الطبيعة تحمل في الفن بصمات الفكر البشري لتنحني أمام عظمته . الفن يوقظ المادة ، بدعوة من النفس ، التي تقمطها بالأحلام . الفن الكبير لا يمحض الطبيعة. لا يحاول النفاذ اليها ، في خاص ذاتها ، بمعزل عن أشواق الفؤاد. وانما يوحيها لنا من بعيد كما تتراءى لعين عاشقة .

هذه زهرة أمامي . أين جمالها ؟ أفي العبير ؟ أم في الأوراق الساذجة ؟ أم في الأصباغ ؟ أم في الأضواء والظلال ؟ هذه المعزولات

---

(١) راجع الفصل الاول من كتابه «رسالة في معطيات الوجدان البديهية»

لا توحي لأنها تعبّر عن الزهرة كمادة فلا تجعل منها دعوة إلى إحساسات خصبة . لا تجعل منها قضية فكر وعقدة نفس . هذا الشيء المعنوي ، الذي ينقل الزهرة من أنها طبيعة إلى أنها استفهام قلق ، هو الفن بذاته. الفن لا يعبر عن تمام الزهرة بل يزرع فينا خواطر تتوالد. يجعل الزهرة جزءاً من لوحة الوجود الأكبر . يجعلها قطعة نابضة في قصيدة الحياة . يجيزها من حدود الوضوح الأكيد إلى حدود الغموض الحائر . اذن علينا أن نحبر بدافع من مثالية النفس لا بدافع من واقعية الطبيعة . الذي نقوله في الطبيعة نقوله في الوجدان . هنا أيضاً لا تُنسَخُ الحالات نسخاً . كلما نأت ، وغاضت في غبش البعيد ، مالت إلى الانسكاب في مواجيد المادة ، فتمظهرت في أشكال مرئية . هذا هو سر التجسد . الكلمات لا تستطيع أن تؤدي حالةً وجدانيةً . الذي يسد العجز ههنا هو الصورة التي يلتجيء الفنان اليها . وكل صورة هي جزء من الطبيعة إذ لا صورة إلا وهي لوينات مادة. هذا هو مدار الفن الكبير . أن نرفع الطبيعة باهماً إلى فوق ، فتتأنسن ، وأن نهبط بالانسان باهماً إلى تحت ، فيتطبعن .

وهل يعني ذلك إلا الإيحاء ؟ الايحاء تكهّن بطريقة غير واضحة . أي ترْك الموحى اليه في هالة من الارتجاج . الايحاء لا يعطي شكلاً جلياً . لا يأسر . بل يدع الفكر يسرح ويمرح على هواه في مطاوي القصيّ . يقدم شرفة ، لا غير ، على البعيـــد . يضيء الأشياء بالظلال . يوضح بالعتمات . الواقع أن الأسرار تحيط بنا من كل صوب . لا جلاء في الداخل . لا جلاء في الخارج . أكداس ضباب تتلبّد حول كل ما نراه ونلمسه ونشعر به . المجهول رابض في كل مكان . لذا في كل مكان ثنايا وتضاعيف. مما يدعو إلى البحران . ويتجاوب مع رغبة الانسان العميقة . أجل ! إن الانسان يكره وضوح

الأشياء الواضحة كل الوضوح. يكره وضوح المعلوم. اذ فيه حنين إلى المجهول ، سواء احلق المرء في سماء الفكر المجرد ، أو أراد استطلاع الطبيعة ، أو ابتغى معرفة قواه الأدبية والجمالية . هو نزّاع دائماً إلى مجهول لا يعلمه . إلى لجج الخبايا الساحرة . إلى السر .

السر لا يعني شيئاً غريباً عنا . نحن نشعر بالسر ، ونعايشه ، على أنه مجهول . هنا تبرز غاية الإيحاء القائمة على أن يرقى . على أن يدعونا إلى البحران الحالم . غايته أن يقلل من حاضر المعلوم ليكثر من غيب المجهول . أن يُصعد من أعماقنا سيلاً سلسبيلاً كنبع لا يجف . أن يرسل فينا المشاعل اللاهبة بعد أن يحدث الليل من حولنا . به نتطاول ، ونتمطى ، ونتمدد ، فنرى بدون أن ننظر . كلما بعدنا ، فيه ، كانت القربى . هنا الجزء أفضل من الكل لأنه يترك على حواشيه فحمات من الغموض تسمح بالخلق على طريقة خاصة . يشبه الايحاءُ البهتَ القمري ، الذي يجعل الأفكار متواضعة ، ويجعلها نور الشمس صلفة . لذا فرّق برغسون بين نوعين من الوضوح : وضوح موح ، ووضوح معبر . قال :

الفكرة الجديدة تكون واضحة على طريقتين . هي واضحة، عندما تظهر لنا – في ترتيب جديد – افكاراً جزئية نعرفها قبلا . في هذا الجديد لا يرى عقلنا غير القديم . وهكذا يحس بأنه في موطن المعرفة . يشعر بنفسه انه في عقر داره .انه يفهم . هذا الوضوح هو الذي نريده . هو الذي نبحث عنه . ونشكر دائماً من يزودنا اياه . لكن ثمة وضوح آخر يصدمنا ، حقاً ، ولا نستأنس به الا بعد تمرس طويل . انه وضوح الفكرة الجديدة كل الجدة . البسيطة كل البساطة . وضوح الفكرة التي يلتقطها الحدس من بعيد او قريب . ولما كنا عاجزين عن ان نعيد تركيب هذه الفكرة الجديدة ، بواسطة العناصر الموجودة، قبلا، اذ لا عناصر لها ، وكان ادراكنا للاشياء يقوم عادة على ان نركب الجديد بالقديم ، فاننا نسارع الى القول بان الفكرة الجديدة غير واضحة . لكن اذا قبلنا هذه الفكرة

الى حين ، واعدناها على مسن المعرفة ، رأينا ان غموضها ذاته هو الذي يبدد العتمات (١)

هذا الغموض ليس نقصاً في الوضوح. لكنه وضوح على طريقة أسمى . وضوح يزيد نوراً كلما استسمكت عتمة الغموض . الأمر الذي حدا على القول بأن شعر الرمزيين غامض . أجل ! إنه غامض . إلا أن غموضه مقصود لأن الفكر المنطقي لا يشمل كل الفكر . إن هو إلا الجزء الذي اقتطعته الحياة من كلٍّ أرحب . هناك المطاوي اللاواعية التي تفيض من الفكر الأكبر على حواشي الفكر الأصغر . نفشل إذا بحثنا ، في شعر الرمزيين ، عن فكرٍ واضحة . الرمزية بداية معيدة على الدوام . . . طراوة لا يستطيع العقل المحاسب أن يحوشها . هذان الوضوحان (الكاشف المفسّر بالتعبير ، والساتر المغشي بالايحاء) يوجبان نوعين من الانشاء . واحد يقول كل مايتوجب عليه أن يقوله . وثان لا يقول كل ما يتوجب عليه أن يقوله . الأول يحجب عن بصيرتنا نائيات الممكن . الثاني يترك في الأفياء ما كان يود لو يظهره . لذا يطرحنا في الشاسع خلف حدود الفكر الصغير .

الرمزية ليست اقتصاداً في التعبير . إنها سخاء . سخاء ممض يجبرنا على بذل أكبر الطاقات المرصوصة فينا . هي كالقنبلة المحشوة . حالما تلقى فكر قارىء يحنُّ إلى ابعاد تفجّر فيه ألف صورة وتوقظ ألف خيال . هي عكس الوضوح الذي يفرضه الرقم الهندسي . إنها تلوح من بعيد ، وتتناهى عبر القصيّ ، راسمة في الوجدان سماء ، تخطّط غيومها ألف شكل وشكل .

الانشاء البرغسوني ، كانشاء الرمزيين ، يمد فينا بطاحاً تتماوج .

---

١) في الفكر والمتحرك . ص ٣١ – ٣٢

ولكن ثمة خلاف بين رمزية برغسون ورمزية الشعراء الرمزيين . لقد آمن برغسون أن مضامين النفس لا يعبَّر عنها ، بل يوحى بها من بعيد ، فتصبح قريبة . إلى هنا يتفق مع الرمزيين. ثم يفترق عنهم بالطريقة التي يُلتجأ اليها في سبيل إيحاء تلك المضامين . برغسون لا يعتقد أن الكلمة ذات زخم وحرارة لا هبة . الكلمة مومياء . الكلمة جثة فارقتها الروح . ولما كان الفيلسوف مضطراً إلى أن يبرق أفكاره ، نظراً لأنه يعيش في المجتمع ، فهو يحتال على الكلمة بالموسيقى والصور . الكلمة ، في خاص كيانها ، قديد . حجّرها الاستعمال ، وخشّبها الفضاء . لهذا لا تلتقط الوجدان لفرط سرعته في الانسياب ولفرط انشعابه في جميع الجهات . تأتي أرجوحة الفواصل ، وطراوة الأصباغ ، فتعيد إلى الوجدان عفافه .

الرمزيون يخالفون برغسون . عندهم الكلمة صوت الوجدان . لها سحرها ، ودفؤها ، وعبقها . إنها مظهر من مظاهر الانفعال النفسي . لها جهرها وهمسها . لها لينها وشدتها . لها تفخيمها وترقيقها . لها بتولة الفكر وطهارة الحس . منها ماهو وليد الخطيئة فيرذل . ومنها ماهو وليد الفضيلة فيقبل . الأولى تتنكر للفكر الكبير ، الثانية تتدنس في حضرة الفكر الصغير . الأولى عفيفات ، الثانية فاجرات . هذه هي الفصاحة في اللغة . يقول الشاعر الافرنسي ستيفان ملارمه :

Car le mot, qu'on le sache. est un être vivant

لم يعترف برغسون بقيمة أكيدة للفظة . لم يسلم بأن الكلمات مفاتيح عجيبة بدونها لا نتمكن من أن نلج حصون الفكر . لم ير في الكلمات قيماً انطولوجية . لقد سدد جلّ انتباهه ، في التعبير ، إلى الفواصل والأصباغ . أما الكلمة ، ككلمة ، فقد انتقلت إلى المحل

الثاني . من هنا تسامحه ، بل إهماله ، في انتقاء الألفاظ الصالحة . لم يعان ، يوماً ، مهمة تحديد الكلمات . لهذا يصطدم القارىء بشيء من الابهام في كتبه . إبهام جعله يستعمل لفظتي فضاء وامتداد بمعنى واحد . لفظتي ذكاء وإدراك بمعنى واحد . وهكذا قل عن لفظتي وعي ولا وعي حدس وغريزة . حين ان هذه الأزواج من الكلمات لا تقصد المعنى ذاته . هذا الاهمال ، في اختيار الكلمات ، أقلق الشارحين كثيراً . مما حدا هوفدنغ على القول بأن قواعد الفكر ودقة التعبير عند برغسون لا تسمو سمو إنشائه (١) .

بقيت اللغة في حكم الاعدام . لا شيء – حتى النمط الإيحائي العالي – يستطيع أن ينقل الاتجاهات الفكرية المتعاقبة . وراء الألفاظ ما هو أرهف من الألفاظ . هاك الفكر الحقيقي ، الواقعي ، الحي ، الذي لا يسلس للملاحظة الباطنية ، مهما تكن صارمة ، سواء في الأدب الرفيع أو في المحادثات اليومية. لقد ختم على الكلمة ألا تلج فيحاء النفس . إن الفكر ، الذي يحدثوننا عنه ، هو صورة مصطنعة قزمية ، للفكر الجبار فينا . على الفيلسوف ، إذن ، أن يقوم بعملية تطهير ، قبل كل شيء . أن يجرد الكلمات من معانيها التقليدية لينفث فيها روحاً جديدة . رغم ذلك فهي تظل بعيدة كل البعد عن النسخة الأصلية . ما العمل ، والحالة هذه ؟ الصمت .

لا نبالغ إذا قلنا بأن فلسفة برغسون تقود إلى الصمت. بل هي فلسفة الصمت . الذي يقوله الفيلسوف بحاجة إلى شرح . والشرح ذاته بحاجة إلى شرح . وشرح الشرح يغمض إذا ما سارع الانسان إلى شرحه . وهكذا دواليك ، حتى يقضي الفيلسوف حتفه ، دون أن

---

١) فلسفة برغسون (La Philosophie de Bergson) لهوفدنغ (Hoffding) ، صفحة ١٢ Alcan ١٩١٨

يصل إلى آخر الشروح . معنى هذا أن الاحساس بالديمومة لا يمكن إطلاقاً نقله إلى الآخرين مهما سما الانشاء في الأجواء الايحائية . الاحساس يبقى في القرارة ولا يعلن ذاته إلا للذي يحس به . لصاحبه فقط . الفن يقرب كثيراً بيننا وبين الديمومة الخالصة . لكنه لن يمكّننا من التعبير عنها تماماً . قد تصبح على قاب قوس ، منا ، إذا أحكمنا اختيار الكلام ، يعني الموسيقى والتصوير ، غير انها تظل دائماً وأبداً على مرمى حجر من باعنا . لقد ضرب الحرم على اللغة فباتت وسيلة لغاية . وسيلة مخربة في كل حال .

الفصل الثاني

في أنطولوجيّة اللغة

إلى هنا ، في هذه الجولة ، عبر أقبية التاريخ . لقد رأينا كيف سارت معضلة اللغة مع الأجيال . ابتدأت علاقةً بين الأسماء ومواجيد الطبيعة . وانتهت علاقة بين الأسماء ومواجيد النفس . ثم رأينا كيف أن العلم لم يشف غليلاً ، فجاءت الحلول ، التي أعطيت لتلك العلاقات ، منذ عهد اليونان إلى عصرنا هذا ، تتراوح بين التوقيفية والتواطؤية . لا شك في أن التوقيفية على أنواع كما أن التواطؤية على أنواع . لكن ذلك التنوُّع يقف عند حد خطين عريضين . واحد يدور حول إلهامية اللغة (تلك هي التوقيفية) وآخر يدور حول اصطلاحية اللغة (تلك هي التواطؤية) .

الأول يقول بأمانة اللغة في تأدية التعبير . الثاني يقول بخيانة اللغة في تلك التأدية . الخط الثاني وجد فيلسوفه الأكبر ، في برغسون ، الذي خرَّجه نظرةً فلسفيةً . به لم يعد مجرد تذمّر أدبي . لقد أصبحت هذه الخيانة إحدى المحجات التي صوَّب إليها برغسون سهام نقده الميتافيزيقي . نحن ملنا إلى المذهب التوقيفي بطريقة خاصة سنحوم

عليها في الصفحات التالية . انطلقنا من البرغسونية . وانتهينا إلى عكس ما تقول . نحن نؤمن بأن التفكير والتعبير شيء واحد . بأن اللغة تستولي على الوجدان استيلاءً كاملاً . نؤمن بأن اللغة وجدان ناطق . وبأن الوجدان لغة صامتة . لا فرق بينهما إطلاقاً عندنا . ولتبيان ذلك يجب علينا أن نندفع في تحديد اللغة فالوجدان وأخيراً المعنى .

أول مايتبادر إلى الذهن ، عند سماع كلمة اللغة ، هو ما أسماه ابن خلدون قرع الشفتين . اللغة تحريك شفاه وإحداث صوت بها . لكن تعريف اللغة ، بقرع الشفتين ، لا يتفق مع إجماع الفلاسفة ، الذين اعتبروها من خصائص الانسان وحده ، دون باقي الكائنات . ديكارت لاحظ الفاصل المبرم بين الانسان والحيوان . الحيوان يصوّت ، أيضاً ، إلا أنه لا يتكلم . لذا كان الفاصل من الأمور الأولى ، التي حرص ديكارت على إيضاحها ، في أواخر القسم الخامس من خطابه . قال ، مستنداً إلى ظاهرة اللغة ، ما يلي :

من الملاحظ انه ليس في البشر – ولا أستثني البلهاء – من هم من الغباوة والبلادة ، بحيث يعجزون عن أن يرتبوا الألفاظ ، المختلفة بعضها مع بعض ، وأن يؤلفوا منها كلاماً يعبرون به عن أفكارهم . في حين أنه لا يوجد حيوان واحد ، يستطيع أن يفعل ذلك . مهما يكن أمره كاملا ، وظروف نشأته مؤاتية . وهذا لا يأتي من نقص في أعضاء الحيوانات . إن العقعق ، والببغاء ، يستطيعان النطق ببعض الألفاظ ، مثلنا ، لكنهما لا يقدران على الكلام . أعني على كلام يشهد أنهما يعيان ما يقولان . إن الناس الذين ولدوا صماً ، بكماً ، وحرموا الأعضاء التي يستخدمها غيرهم للكلام ، قد اعتادوا أن يخترعوا من تلقاء أنفسهم إشارات ، يفهمها من يجد

الفرصـــة الكـــافية ، لتعلم لغتهم ، عن طريـــق وجـــوده بـــاستمرار بينهم .

يدل هـــذا على أنه لا عقل للحيوانات ، بتة ، لأن معرفة الكـــلام لا تستلزم غير القليل من العقل . ولما كان ثمـــة تباين بين أفراد النوع الواحـــد ، من الحيوان ، كتباين أفراد نـــوع الانسان ، وكان بعضها أيسر تدريباً مـــن البعض الاخر ، فمن الصعب التصديق أن قرداً ، أو ببغاء — من أكمل أفراد نوعه — لا يساوي في ذلك أغبى طفـــل ، أو على الأقل طفلا مضطرب المـــخ ، إلا إذا كانت نفس الحيوان من طبيعة مغـــايرة كلياً لطبيعة نفوسنا . علينا ، إذن ، أن لا نخلط بين الكلام والحركات الطبيعية ، التي تدل إلى انفعالات ، يمكن للآلات أن تقلدها ، كما تقلدها الحيوانات . ينبغي أيضاً أن لا نعتقد ، مع بعض الأقدمين ، أن الحيوانـــات تتكلم ، لكننـــا لا نفهم نحن لغتها . لو صح ذلك ، لاستطاعت ، ما دام لـهـــا كثير من الأعضاء المشابهة لأعضائنا ، أن تفهمنا ما يختلج في صدرها ، كما تتفاهم هي مع أبناء جنسها (١) .

واضح من هذا الكلام أن اللغة هي أكثر من تصويت أو قرع شفاه . وإلا تساوت عناصرها بين الانسان والحيوان . إذ أن أرقى الحيوانات لا يستطيع هنا أن يماشي أغبى الأطفال . أو أبلد البلهاء . يكمن سر هذا في انطولوجية الانسان الذي يعي ماذا يقول . الحيوان لا يعي . قد يكون للحيوان وعي خاص به أكبر أو أصغر من وعي الانسان . لكنه على كل حال لا يشبه مطلقاً وعي الانسان . إذن جبلة نفسه مغايرة ، في الطبيعة ، لجبلة النفس البشرية . من هنا

---

١) القسم الخامس من كتابه « Discours de la Méthode » .

كون لغتنا لا سواها تدل إلى معان بالنسبة إلى الإنسان الذي أعطي وحده أن يمعّن بين الكائنات . لا لغة بدون معنى يكشف به الانسان عما في نفسه من أهداف وجدانية . لو لم يكن الانسان لما وجدت اللغـــة .

إذن اللغة كلام مفيد يدل إلى معنى . هي تتركب من ألفاظ أسندت إحداها إلى الأخرى ليصدر عن هذا الإسناد معنى . أمـا الألفاظ ، التي لا تعني شيئاً ، في جملة غير مفيدة ، فلا اعتبار لها . هي ليست لغة . ذلك أن الحروف المركبة لا تكون لغة ، إلا إذا دلت إلى فحوى وجداني ، فكانت وجداناً . الأحرف ليست لذواتها . وإنما لمـا تدل عليه . فاللغة تحدث مــن تركيب المقاطع الصوتية وفقاً لمـا يقصده الوجدان . إن الحروف ، التي لا تستقيم لهـا دلالة ، لا تُعَدّ لغة . لذا نرى العرب يفرّقون بين اللغة واللغو. اللغة كلام يقصد معنى مفيداً . وأما اللغو فكلم عن غير روية وتفكير. اللغو هو الكلام المهمل ، اللغة هي الكلام غير المهمل . اللغة إذن ليست في بدء من الشفتين . لكنها من وراء الشفتين للتعبير عن مقاصد المتكلم . الألفاظ لا تفيد إلا إذا نتج عنها تأليف . والتأليف ائتلاف في سبيل الكشف عن الغاية .

لنضرب مثلاً على ذلك : زيد في قام البيت . هذا لغو لا لغة لأنه لا يدل إلى معنى مفيد . أما المثل ، قام زيد في البيت ، فهو لغة لا لغو ، لأنه يدل إلى معنى مفيد . لنضرب مثلاً آخر : إن كلمة عبد الملك هي مفردة إن جعلت علماً على شخص . وهي مركبة إن قصد بها النسبة إلى الملك بالعبودية . فالحروف والكلمات – أي الأصوات التي تقرعها الشفتان – إذا كانت غير دالة إلى معنى مفيد ، لا تكفي وحدها لبناء اللغة . متى اشتركت الحروف ، والكلمات ، في

الدلالة إلى معنى ، اعتبرت لغة ، وإلا سقطت في عداد المهملات . بعبارة أوضح ، ليست اللغة مجرد تأليف بين الحروف ، والكلمات ، لكنها نظم على المعاني ، يصيب موضعاً في النفس ، فتدخل إذ ذاك في أصول النحو ، وتتصل بأحد أبوابه . الدلالة إلى معنى واجب وجود للغة . واستواء تأليفها لا يكون إلا في تساوق نظمها . أي في الدلالة التي يتسلل بها الكلام إلى القلب .

إذن الغاية من اللغة إصابة معنى . وهذا يقتضي وجود اثنين ، على أقل تعديل ، وجود من يخاطِب ومن يخاطَب . من يرسل المعنى ومن يتلقاه . ذلك هو المجتمع .

لنفترض أن أحد اللبنانيين وُجد ، في اليونان ، وهو يجهل لسان تلك البلاد . هل يعتبر هذا اللسان لغة في نظره ؟ الجواب : كلا ! لأن التفاهم لم يقم بينه وبين اليونانيين . المعاني لم تسر في الاتجاهين معاً . الاحتكاك لم يحصل من الداخل . هذا اللسان يظل لغة ، فقط في نظر اليونانيين ، الذين يتبادلونه على أنه معان . هو عندهم أكثر من أصوات تتعالى وتنخفض . أما عند اللبناني الجاهل هذا اللسان فلا فرق لديه بين أصوات اليونانيين وقبقبة السيف على الترس . وإذا أكد اللبناني أن اللسان اليوناني يدل إلى معان فلأنه يستدل على هذا بالمقابلة الانسانية بينه وبين اليونانيين . هؤلاء بشر مثله على صعيد الآدمية . لذا لا بدّ للسان اليوناني من أن يدل إلى معان كما يدل اللسان العربي أيضاً .

هذا استنتاج ذهني . أما الواقع فهو أن اللبناني باق خارج المجال اليوناني مادام يجهل اللسان اليوناني . الأصوات التي يسمعها ، لا تتحول إلى لغة ، إلا يوم يدرك معانيها . يومذاك تصير لغة .

اللغة إذن تكون حيث تكون حياة اجتماعية. وإذا سئل: أيجوز

أن يُعتبر ذا لغة الانسانُ المنعزل عن باقي الناس؟ أجبنا: ان الانسان لا يكون وحده في حال من الأحوال. هو دائماً مع غيره أو مع نفسه. لانه مجتمع نقال باستمرار. وسنأتي باشباع على هذه الناحية. المهم الآن هو القول ان اللغة لا تعرَّف بتحريك الشفاه. فقـد يكون ثمة قرع دون أن تحدث لغة. وقد لا يكون ثمة قرع وتحدث لغة. اللغة نشاط وجداني عانٍ. من هنا تحديد أرسطو لصوت الانسان أي اللغة «إنه حسّ يحملُ فيه دلالة إلى معنى» (١).

لنقل، بعد هذا كله، بأن اللغة مرادفة للدلالة إلى معنى. بل انها معنى. وهكذا يتسع مفهوم اللغة إلى أبعد من قرع الشفاه. يتسع حتى الاشارات، والموسيقى، والنحت، والتصوير. وهو حق. لكننا نعتبر الكلمة، أو المصطلح اللفظي، كأعلى مراقي التذهين، في وجدان الانسان. قد لا يحتاج المرء إلى الموسيقى أو التصوير أو النحت. لكن ما من أحد يقدر على أن يستغني عن اللغة. اللغة للانسان كالخبز للجسم. هي ألصق الأمور بمجموعه. لهذا كانت أفصح من غيرها عن نفسية الانسان كله. كانت أصدق الصور له. وأضبط المقاييس. لا شيء كاللغة يلازم الانسان من المهد إلى اللحد. لذا قيل: ما الانسان بلا لسان، إلا صورة ممثلة، وبهيمة مهملة. على ضوء هذا المفهوم نعالج معضلة اللغة. أي باعتبارها **فعلاً لسانياً**.

الوجدان هو أيضاً دلالة إلى معنى. بل هو معنى. والوجدان المقصود ههنا هو كل ما يعيه الانسان من مشاهدات باطنية كالفكر، والعقل، والارادة، والشعور، والاحساس. إنه مجموع الانسان

---

١) De L'âme ص ١٢١. ترجمة Tricot مكتبة Vrin باريس ١٩٤٧

الواعي . وكلمة وجدان مشتقة ، في العربية ، من الجذر وَجَدَ الذي معناه علم . لأن الشيء الموجود هو شيء معلوم نستطيع تحديد زمانه ومكانه . هو شيء قد ظفر به بصرنا ، وبصيرتنا ، فما عاد مجهولا . لذا حدّد الوجدان بوعي باطني لكل ما يمر في الداخل من حالات وأفعال . هو تصعيد اللاوعي من المجهول إلى المعلوم . هذا الوجدان لا يحصل إلا في إطار مجتمعي . أي انه مجتمع في حد ذاته . هو حوار بين ذات فاعلة وذات مفعولة . هو تداول بين اثنين . لذا كان الوجدان يقتضي واجداً وموجوداً . الموجود قد يقع في العالم الخارجي (مثلاً وجدت قلماً) . وقد يقع في العالم الداخلي (مثلاً وجدت ، أو وعيت حالة فيّ ، أو فكرة ، أو إرادةً ، أو وعيت وعيي ، وهو أرقى درجات الوجدان) . المهم هو القول بأن الوجدان مزدوج الكيان ، ثنائي ، يحتوي دائماً على ذات تدل إلى موضوع . على آخر يشاركه في وجوده .

العقل يتألف من عاقل يدل إلى معقول . الادراك يتألف من مدرِك يدل إلى مدرَك . الحب يتألف من محب يدل إلى محبوب . الحكم يتألف من حاكم يدل إلى محكوم . الارادة تتألف من مريد يدل إلى مراد . الوجدان عينه ، في أرقى درجات وعيه لذاته ، يتألف من واجد يدل إلى موجود .

لهذا كانت جميع أفعال الوجدان متعدية تدل دائماً إلى شيء . الوجدان هو اندفاع إلى . إطلالة على . نزوع نحو . هو استشراف أمر من الأمور . هو معنى . والمعنى دلالة إلى شيء . الدلالة ، إذن، واجب وجود للوجدان وإلا انتفت عنه وجدانيته ذاتها . فحواه ان في الوجدان آخر يشاركه دائماً وجوده . وإلا ما تَوَجَدَن .

لكننا لا نشعر غالباً بوجود هذا الآخر ضمننا ، لأنه يتضاءل في

الظروف العادية ، فيكبت ، حتى نكاد نعتقد أنه منفي . ولا يعود هذا الآخر الينا بوضوح ، وقوة ، وسيطرة ، إلا في حالات عاصفة ، كالريبة والحيرة والارتباك . حينئذ يزداد الشعور بالازدواجية ، أو بالثنائية ، فيزول كمون الآخر فينا ، ونستفيق من عزلتنا ، لنرى أنفسنا في مخـــاطبة مـــع أنفسنا . وكثيراً مـــا تشتدّ المخاطبة ، في بعض الحالات العصبية ، لتصبح بصوت عال . فكم من مرة وجهنا الأسئلة إلى ذواتنا ، وجاوبنا عنها ، كأن الحديث جار بين متكلمَين. نستطيع أن نمثِّل على ذلك بشيطان سقراط ، الذي كان يبدو له كصوت مقبل عليه من الخارج ، كلما استعصت الأمور عليه ، وتردد فيها . هذا الصوت الوجداني هو أكثر من صورة مجازية . إنه صوت حقاً . أليس في ذلك خميرة اللغة ؟

لقد أصبح وجود الغير ، أحاضراً يُرى كان أم حاضراً لا يُرى ، من أضخم عناوين الوجودية الحديثة ، التي حرصت كل الحرص على أن تحدد الانسان بالكائن المجتمعي . الانسان هو الانسان – المجتمع . لا مفر له إذن من أن يكون إزاء غريب ، عنه أو إزاء نفسه الخاصة . هو دائماً مع ذات أخرى في مواجهة هي ليست وقفة صامتة لكنها استحرار مقاصد ، أو إبراق معان ، بين ذات باعثة وذات لا قطة . الانسان حيال الانسان هو دوماً ذو فحوى بعيد أو قريب . المهم انه يعني حالة وجدانية في حضرة غيرٍ . إن الأنا الفردية تستمد بقاءها من الأنا المجتمعية . إذ أنه لا وجود للأنا الفردية . هذه الأنا صفة أخلاقية ، أدبية ، لا صفة كينونية . الكائن الأخير في الانسان هو تراشق مقاصد بين اقنومين . إنه مجتمع بالأساس .

قلق المجرم القاتل اضطراب بين الأنا المجتمعية وأنا الفردية .

اضطراب معناه القطيعة بين تينك الأنيتين . معناه القضاء على الحوار الصحيح . على اللغة . ويندفع برغسون ذاته في تحليل نفس القاتل الذي يشعر بتأنيب الضمير والخوف من العقاب . ألم يتخذ القاتل كل الاحتياطات الدقيقة كي يخفي جريمته ؟

لننظر في الأمر نظرة أقرب . لماذا يحاول القاتل إخفاء جريمته ؟ أليتحاشى العقاب أم ليمحو كل أثر لفعله إذ الشيء الذي يجهله الناس هو شيء كأنه لم يكن ؟ إن محو الماضي يُبطل الجرم ذاته . هكذا يعتقد المجرم . وها هو قد أفلح في إخفاء جريمته عن الناس . لكن هل استطاع أن يخفيها عن نفسه ؟ ما زال يعرف انه مجرم . ومعرفته تلك تنأى به عن المجتمع . لماذا ؟ لأنه يعرف تماماً أن الاحترام ، الذي يوجه اليه ، يوجه بالواقع إلى شخصه السابق ... شخصه البرىء الذي لم يعد موجوداً . يعرف أن المجتمع يخاطب شخصاً آخر غيره . هو يعرف هذا . ويعرف أن المجتمع لا يعرف هذا . لذا يعيش بين الناس أكثر انعزالاً مما لو عاش في جزيرة نائية خالية . في عزلته يحمل معه صورة المجتمع التي تحف به من كل صوب . وتسنده . أما كان روبنسون ، في جزيرته المنقطعة ، على صلة بالناس ؟

أما في حالة القاتل فقد انقطعت كل صلاته بالمجتمع . وبصورة المجتمع أيضاً . انقطع الاتصال النفسي الأكثر ضرورة[1] . انقطع الحوار . من هنا اليأس . من هنا اندفاعه نحو الاعتراف بجريمته ، كي يعود إلى حظيرة المجتمع ، ويعامَل بما يستحق أن يعامَل به . لابأس من العقاب . المهم أن يرجع إلى نقطة ارتكازه ، ليتجه الناس إلى نفسه ، لا إلى شخص آخر غيره . وهكذا يستأنف تعاونه مع

---

١) «مصدرا الآداب والدين» الفصل الاول .

الناس ، وينجو من العقاب جانب من شخصه ، هو خير مافيه . وقد لا يعترف القاتل إلى المجتمع كله ، فيكتفي بالاعتراف إلى صديق له ، أو إلى رجل فاضل. المهم انه يعيد اتصاله بالمجتمع ، ولو عند نقطة واحدة ، وبواسطة خيط واحد . ان المجتمع أبداً حاضر أمامه ، يرنو اليه ، مهما تعامى هو عنه .

الحق ان الانسان عاجز عن قطع صلاته بالمجتمع .لاسيما النفسية منها . هو دائماً بحاجة إلى أن يتبادل مفاهيم الوجود مع غيره ليتبادل تلك المفاهيم عينها مع نفسه . القطيعة مع الغير قطيعة مع الذات . انعدام للذات . هنا ، في هذا الميل الفطري إلى الحياة المجتمعية ، يجب أن نركز منشأ اللغة . الانسان الذي يحرّم التكلم ، بطريقة من الطرق ، يحرم في الوقت نفسه النمو العقلي ، والنفسي ، والأدبي . يقضى على إنسانيته فينحدر إلى العدم . ما الانسان بدون لسان ، إلا صورة ممثلة ، وبهيمة مهملة . نحن نعلم كيف ثارت ثائرة بيتهوفن ، عندما أصابه الطرش ، وانقطع بذلك عن الطبيعة والمجتمع . لقد انتفض كالحية في الظهيرة ، وراح يصارع القدر ، كي يستأنف التعاون مع الخارج . هذا ، ولم يتعطل فيه الحوار الباطني ،الذي أمده بالتعزية . فكيف بالطرش إذا لمس الباطن الباطن ؟

الانسان مغمور بوجود الغير ، كيفما اتجه ، حتى في انزوائه الصامت . من هنا تنطلق اللغة . من هذه الأقبية في اللطيفة البشرية. يعني ان الانسان رُكب تركيباً عينياً يقوم على أساس اللغة . لقد وضع أصلاً كمخلوقٍ لاغٍ . مهما غورنا في أعماقه ، وفي أعماق أعماقه ، فإننا عاجزون عن إدراكه ملتصقاً بذاته . بينه وبين نفسه آخر ، قد يكون هو عينه ، وقد يكون من الخارج . على كل حال إنه اثنان دائماً وأبداً . اثنان حيان، يتخاطبان ، ويتراسلان المعاني . هناك

العاني ، وهناك المعني ، وهناك المعنى ، الذي يربط بينهما . أليس هذا كياناً لغوياً ؟

نحن لا نجد في الحيوان هذا الشق الذي يفلق الانسان إلى واحد تجاه ثان . لا نجد هذا الفسخ او هذا الثقب في المادة المتلبدة بعضها على بعض . الحيوان لا يلتفت إلى ذاته . المادة لا تنطوي على نفسها . الحيوان ينمو دفعةً . ورمّةً . انه بملئه . المادة تظل قطعة واحدة . إذا انتقلت فإن كلها ينتقل . أما الانسان ، فقد ضُرِبَ بشفرة ساحرة ، جعلته رائياً ومرئياً . الرائي غير صامت . والمرئي غير صامت . كلاهما يسأل ويجيب . بينهما ممر فارغ . مسحب هوائي . أليس في اللغة عبارات تفيد الثنائية في الانسان ؟ مثلاً : اعتكف على ذاته . دار على ذاته . سمع ذاته . رأى ذاته . حمل ذاته ومشى . بينه وبين ذاته . هذه الذاتيات موضوعة حيال الانسان . هي ليست المرء كله . وإنما أحد شقيه المتحاورين . كأني به يحمل مرآة ، في قرارة نفسه ، تحيله دائماً على آخر . لا تدعه قطعة واحدة . لو حصل للانسان هذا الالتصاق الكامل بذاته ، أي لو لم يعد بإمكانه أن ينطوي على ذاته ، لما استطاع أن يخاطب ذاته. لتحيْونَ.قيمته انه يخاطِب ويخاطَب . انه مجتمع في حد ذاته . انه عالم من الناس . هذه النرسيسية تلاحقه منذ أن وجد . وستذهب معه إلى الحفرة الباردة .

المعنى هو من خصائص المرء ، وحده ، من بين الكائنات الموجودة . إذ لا شيء يثبت أن الحيوان يعني على غرار ما يعنيه الانسان . أو أن الجماد يعني على غرار ما يعنيه الانسان . قد يعني الحيوان أو الجماد معنىً حيوانياً جمادياً . لكنه معنى لا إنساني . مايعنيه الانسان ، بطريقة إنسانية ، لا يقوى غيره ، من مواجيد هذا الكون ، ان يعنيه على غرار إنساني . إلا أن هذا القول لا يكفي وحده ليلقي

كل النور الكاشف على ما نريد تبيانه . ينبغي لنا أن نحدد كلمة معنى ليتضح لنا المقصد الأخير الذي نرغب في الوصول اليه . هنا يجب أن نتسائل : ما هو المعنى ؟ ما هي مقوماته ؟ ما هي غايته ؟ بهذه الأسئلة نجيب عن معضلات فلسفية لا يخلو مسلكها من التوعر عند الناهج . ولكي نظهر خفاء هذه المعضلات يحسن بنا أن نعود إلى معطيات علم النفس الحديث .

من القضايا المسلم بها أن اللطيفة البشرية تتركب من دائرة واعية ودائرة لاواعية . هذه الأخيرة تتألف من جميع الغرائز والهواجس التي تستبهم علينا . تتألف من نشاطات غامضة مخبوءة في مطاوي النفس . إنها لاواعيات تفيض بكثير على دائرة الوعي . فهي التي تصل الانسان بأربع قراني الوجود ، من ذرة الرمل على شاطىء البحر ، إلى الشمس الحارقة في انبساط العلاء . تربطه بتاريخ الانسانية كلها ، منذ أن كانت ، لتريه ذاته حلقة في سلسلة حلقات ، تبدأ مع البداية الأولى ، ولا تنتهي إلا مع النهاية الأخيرة .

لقد أصبح القولُ بوجود باطن لا واع أحدَ المداميك الضخمة التي يقوم عليها علم النفس الحديث . هذا القول لا يرجع كله إلى سيغمند فرويد ، كما يظن البعض ، لأننا نراه عند الكثيرين من الفلاسفة القدماء ، الذين هيأوا لفرويد ذاك التراث الجبار . فافلاطون في نظرية التذكر . وليبنتز في نظرية الذرّات الروحية . وبرغسون في نظرية الزخم الحياتي . . . كل هؤلاء ، وغيرهم ، قالوا بوجود اللاوعي في تحسس الجمال ، واللاوعي في الانتاج الفني ، واللاوعي في التعبد الصوفي . وقد يكون ثمة لا وعي في التاريخ نفسه .

جاء في أقوال ليبنتز ما يلي :

هناك الف دليل على انه يوجد في نفوسنا دائماً بواطن لا تحصر . نحن لا نعيها

ولا نفكر فيها . اعني بذلك انه يوجد في النفس عينها تبديلات ، لا ندركها ، لان المشاعر تكون اما شديدة الصغر ، كثيرة العدد، واما شديدة الوحدة ، والتماسك ، بحيث يصعب تمييز بعضها من بعض متفرقة (١) .

أجل ! إذا رجعنا إلى علم نفس الراشد ، وعلم نفس الطفل ، ودرسنا كيف تنمو الوجدانيات ، بصورة عامة ، رأينا أنها تكون مخبوءة بادىء بدء . وهي مدعوة ، بطبيعة هذا الاختباء عينه ، إلى أن تنتقل من اللاوعي إلى الوعي . من القوة إلى الفعل . من دركات الغريزة إلى قمم الفكر . إذن جوهر النفس ذاته يقوم على أن تتطور صعداً من أقبية الغموض إلى شاهقات الجلاء . هذه الحقيقة أصبحت أمراً شاهده من عينه . وقد أظهر برغسون في كتابه «مادة وذاكرة» (٢) كيف أن النفس تندفع جبراً ، من اللاوعي إلى الوعي ، بحركة الديمومة ذاتها ، التي لا تنقطع . أما فرويد فقد تناول هذه الحقيقة بالتخريج ، أكثر من غيره ، حتى جعل منها محور نظرة عملاقة في الانسان . من هذه الحقيقة أقام علم تحليل النفس .

نقول بعد هذا ان النفسيات اللاواعية ليست بالمعاني . تصيرها ، عندما تخرج ، في نموها التقدمي ، من غبش اللاوعي إلى وضح الوعي . أي عندما تنقلب صوراً ذهنيةً صريحةً ، بموجب الناموس عينه ، القاضي بأن تتحول قوة اللاوعي ، في الانسان ، إلى وعي بالفعل . نقصد إلى فعل واع . مصيرها ان تتضح . أما إذا بقيت هذه مستورةً خفيةً ، قصيةً وحشيةً ، محجوبةً مكتومةً ، غيرَ مدركة ، عدمت ذاتها وخرَّبت ذاتية الانسان . كلما طفا اللاوعي على سطح النفس ، وأصبح وعياً بالفعل ، حقق الانسان انسانيته ، لأنه يقترب

---

١) Nouveaux Essais sur l'Entendement. Avant Propos. Page 129

٢) راجع الفصل الثالث من هذا الكتاب .

من الفهم والافهام . الوعي يجعل الخفيَّ ظاهراً والغائبَ شاهداً والبعيدَ قريباً . وعلى قدر وضوح الوعي ، وجلاء معالمه ، يكون ظهور المقصود . من هنا كون المعنى ، لغةً ، هو الشيء المقصود . عنى الشيء قصده . اتجه نحوه . وهذا يقتضي وعياً كاملاً . فحوى ذلك أن النفسيات ، متى صفت من أكثر الأبخرة والأدخنة ، التي تحيط بها في دهاليز اللاوعي ، وأخذت حظها من الوضوح ، وقسطها من النقاء ، علت رتبتها ، وأشرقت شموسها تهذيباً في سماء الادراك . إذ ذاك تتحول إلى معان مفهومة .

الواقع ان الانسان ما وجد ليظل قابعاً في غياهب اللاوعي . أجل ! إن شروشه في اللاوعي غير أن فروعه تصعد في سماء الوعي . أرضُ اللاوعي دلغانيةٌ ترتج . أرض الغريزة الهشة . لكن عظمة الانسان هي في أن يعبُر إلى قطب الثابت . والثابتُ واضحٌ دائماً . إذا كان في الوجود الأكبر سماء من نجوم وشموس . ويابسة من أرض وماء . وفي السماء كواكب ، وسيارات ، وطيور . وعلى الأرض عشب ، وبقل ، وشجر ، وزحّافات ، ثم بهائم ودبابات ... فالانسان أشرف من كل هذه الكائنات ، لأنه خوِّل عقلاً ، به وجود الانسان إنساناً ، على مقتضى ما وجد أصلاً . الانسان وحده يعي انه انسان . وحده تنتقل فيه اللطيفة من اللاوعي إلى الوعي . من القوة المعتمة إلى الفعل المغسول . من اللامعنى إلى المعنى . هو لا يحوز انسانيته ، على وضعها الصحيح ، إلا عندما يفهم ذاته ، ويُفهِم هذه الذات ، أي عندما يأتمر بأمر عقله ، وينتهي بنهيه . هذا هو فلك المعاني . وإذا بقي الانسان في ديجور اللامعنى ، أو عرض على عقله تشويه أعاده إلى اللامعنى (كما يحدث في البله أو في الغيبوبة المرضية) فإن انسانيته تتحور وتزول . إذ ذاك يمسي كالحيوان . المعنى هو الذي يعطيه

شرف الوجود العاقل .

نستنتج من هذا أن اللطيفة البشرية ليست كياناً جامداً . وإنما هي في حركة يقدومية . في كد مرتفع من الاحتقان إلى التنفس . في صراع دائم مع الظلام بغية الافصاح المبين . من هنا كون الفصاحة ، لغةً ، هي التنبؤ عن الظهور . يقال أفصح عن الشيء أي صرّح . وأفصح اللبن إذا ذهبت عنه الرغوة . وقد استعملت كلمة الفصاحة للدلالة على الألفاظ المبينة الظاهرة . البلاغة أيضاً هي بلوغ المقصود أو بلوغ الغاية . وقد سميت البلاغة بلاغة ، لأن الحالة النفسية تبدأ غامضة ، ثم تبلغ ، أي تنضج فتتضح . والبلاغة هي التي تجعل الحالة النفسية الغامضة معنى من المعاني . وكل معنى واضح . البلاغة تنتهي بنا إلى مافوق غموض اللامعنى . لذا قال العتابي : كل من أفهمك حاجته فهو بليغ . إذن كل من تمثل المقصود فهو بليغ . قيل لجالينوس : ما البلاغة ؟ قال : إيضاح المعضل وفك المشكل . وقيل لخالد بن مروان : ما البلاغة ؟ قال : إصابة المعنى والمقصد إلى الحجة . من هنا أيضاً كون البيان كشفاً عن المعاني . أو تحويل البواطن اللاواعية إلى معانٍ . وكل معنى هو معنى مدرك . أجل ! إن البيان يهتك سجف الليل ، دون النفس ، كي تهجم على محصول ذاتها ، وتفضي بالسامع إلى حقيقتها . مدار الانسان ، في إنسانيته، هو أن يفهم ذاته ، وأن يفهم الآخرين تلك الذات . وهذا لا يكون إلا عن طريق المعنى . إذا كان الأمر على هذا ، فالفصاحة ، والبلاغة ، والبيان ، شيء واحد . غايتها القصوى أن تجعل من اللاوعي صوراً ذهنيةً واعيةً . التحول من اللاوعي إلى الوعي أو من اللامعنى إلى المعنى لا يمكن أن يحصل إلا بشكل كلامي . إذ الكلمة تجيء في المعنى ضمناً وتبعاً تماماً كما يجيء المعنى في وضع كلامي . ولا نقصد

بالكلمة هنا الكلام المصنوع ، بل الكلام المطبوع ، الذي يريد الانسان به أن يعبّر للآخرين عما في ضميره . هكذا تغدو الكلمة شرارةً من حرارة القلب وشرشاً أصيلاً في النفس . تغدو مادة طبعنا وقوام فعلنا . تغدو هي ذاتها معنىً لحظته النفس فيها ولا يمكن لحظه إلا بلباس كلامي . لهذا جاءت حركات النفس طبيعية في حركات اللسان .

يظن البعض أن الألفاظ تبيّن المعاني . أي انها قوالب تنسكب فيها المعاني . جلي أن مثل هذا التحديد يشير إلى كون الألفاظ من طينة تختلف عن طينة المعاني . أن الكلمة موضوعة إزاء الفكرة . ولقد قيل نتيجة لهذا بأن ترتيب المعاني في النفس يقتضي على حذوها ترتيب الألفاظ في النطق . وقيل أيضاً بأن العاقل يكسو المعاني وشي الكلام ثم يبديها بألفاظ كواس في أحسن زينة . هذا الفصل ، بين المبنى والمعنى ، يرجع بالأساس إلى اعتقاد بثنائيتهما . هذا غير ذاك . هذا حيال ذاك . هكذا يصبح المبنى ذا جوهر يختلف طبيعةً عن جوهر المعنى . المبنى من الخارج ، المعنى من الداخل . المبنى يضاف إلى المعنى إضافةً برّانيةً ليحمل كساعي البريد غايات القائل إلى أذهان السامعين . المبنى واسطة لغاية هي المعنى الذي يراد إبراقه . قال أبو حيان التوحيدي :

> وانما الخلاف بين اللفظ والمعنى ، ان اللفظ طبيعي ، والمعنى عقلي . ولهذا كان اللفظ بائداً على الزمان لأن الزمان يقفو اثر الطبيعة ، باثر آخر من الطبيعة ، ولهذا كان المعنى ثابتاً على الزمان ، لأن المعنى مستملى والعقل الهي . ومادة اللفظ طينية ، وكل طيني متهافت (١) .

الحق ان المعاني لا تتبين بالكلام . المعاني تتبين كلاماً ، عندما تتضح ، لأن الكلام الصحيح هو في إفادة المعنى . الألفاظ لا تنتقى ، بل

---

١) راجع كتاب «الامتاع والمؤانسة» الجزء الاول . ص ١١٥ . القاهرة ١٩٥٣

هي فرز طبيعي للحالات النفسية ، متى بلغت هذه الحالات مستوى الوضوح . لذا كان المبنى والمعنى جوهراً واحداً . المبنى هو المعنى ذاته مكلمناً . هو المعنى في شكله المحسوس . فنكون أقرب إلى حقيقة الواقع ، عندما نجعل للألفاظ كياناً معنوياً ، تحكيه وجدانياتنا حكاية صادقة .

الأفكار كالأمومة تميل إلى أن تتحقق لحماً ودماً . ان الأمومة ، التي تظل معلقة في عالم الشوق ، دون أن تتجسد طفلاً يُرى ، ويُسمع ، ويُلمس . . . هذه الأمومة التي تود لو تكون بالفعل ثم تبقى بالقوة شيئاً غائباً . . . هذه الأمومة تتجمّر ، وتترمّد في الأحشاء ، وتخنق النفس التي تختلج بها . إن انطلاق النزعات ، من القوة إلى الفعل ، انخفاض ظنه الناس انحداراً إلى أسفل ، ولم يعلموا انه سقوط إلى فوق . وهكذا الفكرة ، التي تظل فكرة لا تلفظ ، ولا تخط . هذه الفكرة حركة سلبية نحو الانعدام . أما إذا انحدرت من الغيب ، رعشات حساسة ، إلى الأنامل ، فالقلم ، ثم القرطاس ، نائمة عليه ، فإنها تعبُر إذ ذاك إلى كمالها لترتاح وتريح . باللغة وفي اللغة تستقر معانينا . باللغة نقف أمام ذواتنا .

في هذا الاستنزال – استنزال الفكرة كلمةً مسموعةً منظورةً – عمل يتألهن الانسان به ، ويتأنسن الإله الكامن فينا . هو استنزال صاعد . هو الحياة ذاتها في حركة ذهاب وإياب . تلك جدلية الواقع . لا قمة إلا من خلال أعماق ، ولا سلام إلا من خلال حرب ، ولا استكانة إلا من خلال هياج ، ولا إيمان إلا من خلال كفر ، ولا فكرة إلا من خلال كلمة . في متعاكسات ، كهذه ، ندرك النظام المجهول .

قال علي بن أبي طالب ، في نهج بلاغته ، مايلي : الا ان اللسان

بضعةٌ من الانسان . فلا يسعده القول إذا امتنع ، ولا يمهله النطق إذا اتسع . وإنّا لأمراء الكلام ، وفينا تنشّبت عروقه ، وعلينا تهدّلت غصونه . وقد فسر هذا الكلام الشيخ محمد عبده ، فقال : أي ان اللسان آلة تحركها سلطة النفس ، فلا يسعد بالنطق ناطق امتنع عليه ذهنه من المعاني ، فلم يستحضرها . ولا يمهله النطق إذا هو اتسع في فكره ، بل تنحدر المعاني إلى الألفاظ جارية على اللسان قهراً عنه . فسعة الكلام تابعة لسعة العلم .

نحن لسنا أمام فكرة ولفظة . نحن أمام حركة واحدة ، تبتدىء في الباطن فكرةً ، وتنتهي في الخارج لفظةً . نحن أمام حاجة في الانسان إلى أن يلفظن أفكاره ويفكرن ألفاظه . تلك الحاجة هي ميل الواحد النفسي إلى أن يصير اثنين. إلى أن يتجزأ لتكتمل وحدانيته. على الفكرة أن تنقسم ألفاظاً ، وجملاً ، لتسير نحو كمالها . كما تنبثق البنوة من الأبوة تنبثق الكلمة من الفكرة . فلولا الكلمة ما تحققت الفكرة وأصبح واحدها بهذا التجزؤ واحداً صحيحاً .

أجل ! الانسان بحاجة إلى أن يلفظ نفسه ، ويكتب نفسه ، ويسمع نفسه ، ويقرأ نفسه . وقد أدرك الفكر العربي هذه الحقيقة فجاءت كلمة إنسان في لغتنا مثنًى لا مفرداً إذ هي مجموع انس مرتين . والحق يقال ان هذه التسمية تحمل فيها ضرورة الانسان إلى أن يكون اثنين ليصير واحداً كاملاً .

يتبين لنا ، مما تقدم ، أن الجوهريين على خطأ ، عندما يفصلون الوجدان عن اللغة ، ليُحِلّوه مركزاً أسمى ، على اعتبار انه من الروح ، وليُحِطّوا من كرامة اللغة ، على اعتبار انها من الجسد . هل يستطيعون أن يقولوا لنا أين ينتهي الوجدان وأين تبدأ اللغة ؟ هل يستطيعون أن يفصلوا ، بتأكيد إيجابي ، بين الحالة الوجدانية والعبارة

اللغوية ؟ لا أعتقد أن فيلسوفاً واحداً يجرؤ على القيام بهذا الفصل بينهما . لكننا تعودنا أن نميز بين اللغة والوجدان . وقد سرى بيننا هذا التمييز بقوة . وما زال سائراً . إلا انه لا يصمد كثيراً في وجه التقصي . الانسان تواق إلى أن يُظهر أفكاره أصواتاً يسمعها وسواداً يراه على بياض القرطاس . من هنا قول لا مرتين :

يبدو ان المرء موجه ، منذ البداية ، نحو الكلام . لقد خلق ليلد الافكار كما وجدت الشجرة لتلد الأثمار . يتحرق الانسان . يتمرمر . يتمزق . الى ان يضع في الخارج ما يراود باطنه . كلامه المدون كالمرآة التي يحتاج اليها كي يعرف ذاته . ويتأكد من ذاته انه كائن . طالما لم ير نفسه في نتاجه فانه لا يشعر بذاته انه حي كاملا . ان للروح سن مراهقة كما للجسد (١) .

بهذا التدوين أو التصويت تكسر الفكرة خاتم السكوت عنها لتخرج إلى وضح النور . والا تبقى غريبة عن ذاتها وتنعدم في غائب القوة وخلائها . عندما تنتقل الفكرة ، من عالم الامكان إلى عالم التحقيق ، فنكلمنها ، تنتقل من غبش اليُمكن إلى صراحة الفعل . وبذلك تكتمل . هذا هو سر التجسد الذي تتحول السماءُ به أرضاً والفكرةُ كلمةً .

نقول بعد ذلك ان المبنى الواضح وليد معنى واضح . وان المعنى الغامض يعبِّر عنه مبنى غامض . الرديء الوحشي من الألفاظ يعكس رديئاً وحشياً من المعاني . الألفاظ الفظة ، الغليظة ، النافرة ، القلقة ، هي معان فظة ، غليظة ، نافرة ، قلقة . اللفظة المرة الطعم هي معنى مرّ الطعم . الألفاظ لا تقصّر عن المعاني ولا تزيد عليها . الألفاظ المقصّرة هي معان مقصرة . والألفاظ الزائدة هي معان زائدة .

قيل لا خير في ما أُجيد لفظه وسخف معناه . ولكن هل تأتي

---

١) غرازيلا : الفصل الثالث ، الفقرة ١٥

الجودة اللفظية إلا من الأحاسيس ؟وهل الأحاسيس إلا معان بدورها ؟ الجودة في اللفظ ذوق جمالي تتصف به النفس . والنفس ، متى بلغت هذا الوعي ، كانت مصدر معان . فإذا استجادت لغةً استجادت معنىً ، لأن الألفاظ لا تجري مع المعاني مجرى الكسوة ، بل هي المعاني ذاتها مُتَمَظْهِرَةً . من هنا الضلال ، الذي وقع فيه العسكري (وغيره أيضاً) عندما حدّد البلاغة ، قائلاً :

ومن الدليل على ان مدار البلاغة على تحسين اللفظ ان الخطب الرائعة ، والاشعار الرائقة ، ما عملت لافهام المعاني فقط ، لان الرديء من الالفاظ يقوم مقام جيدها في الافهام . وانما يدل حسن الكلام ، واحكام صنعته ، ورونق ألفاظه ، وجودة مطالعه ، وحسن مقاطعه ، وبديع مبادئه ، على فضل قائله وفهم منشأه . واكثر هذه الالفاظ ترجع الى الالفاظ دون المعاني . وتوخي صواب المعنى احسن من توخي هذه الامور في الالفاظ . فلهذا تانق الكاتب في الرسالة ، والخطيب في الخطبة ، والشاعر في القصيدة . وهم يبالغون في تجويدها (١) .

المعاني لا تحصر ، فقط ، في دائرة المنطق . إنها أكثر من صائبة أو مخطئة . هي تشمل الجمال أيضاً . هناك معان جميلة ومعان قبيحة تعود في النهاية إلى مادة الكلمات وجرس الحروف وتآلف الصور . جمالية هذه المعاني قضية ذوقية مزاجية . لكننا تعودنا التضييق على المعنى فحشرناه في إطار صوابية المنطق . نسينا أن المنطق لا يشكل إلا جزءاً بسيطاً من نشاط الوجدان عامةً . لهذا نخطىء جداً عندما نعادل بين المنطق والمعنى .

كل صورة وجدانية واضحة هي معنى . لأن كل مدلول يشار اليه بصراحة هو معنى . ومن الصور الوجدانية ما يتجاوز المنطق . هناك صور وجدانية تنبثق من رهافة الذوق التي يقوم عليها الفن كالشعر والموسيقى والنحت والتصوير . هذه الذوقيات معان أيضاً لأنها

---

١) نقلا عن كتاب «علم الادب» الجزء الاول . ص . ١٩ . جمع الاب شيخو .

أحاسيس مقصودة . وكل مقصود هو معنى . فإذا كان اللفظ جميلاً فلأنه يشير إلى صورة وجدانية تستأنس منها المشاعر .

يسوقنا هذا إلى إنكار وجود المترادفات لمعنى واحد . المترادفات تدل على معان مختلفة في المسمى الواحد . هي تُستعمل كأنها لمعنى واحد لكنها بالحقيقة نعوت متباينة . والنعوت معان . إلا أننا لا ننتبه كثيراً إلى الفروق الدقيقة ، بين المترادفات ، لأن الذي يهمنا من الأمور هو المعنى العريض . لنعط بعض الأمثلة على ذلك . نظن أن «العجلة» و «السرعة» كلمتان مترادفتان . إلا أن الخلاف ، بينهما ، واضح للغاية . العجلة لا تُستعمَل إلا لحركات الجسم التي تتعاقب . وهي تأتي غالباً في موضع الذمّ . نقول للرجل : عجلت عليّ فيفهم منه انه ذم . أمّا السرعة فهي تُستعمَل للحركات غير الجسمية . وتأتي غالباً في موضع المدح . نقول : هو سريع الأخذ بالعلم . وقد أسرع في الجواب . وفرس فلان أسرع من الريح . ويقال : في القضاء سريع ، وفي الطرف سريع ، والفلك سريع الحركة ، وأسرع من البرق . وهكذا قل عن الكثير من الألفاظ التي نعتبرها مترادفات . وهي ليست كذلك . إذا أخذنا أمثال الأزواج التالية من المرادفات ، سُرَّ وفرِح ، َبعُدَ ونَزَح ، هزل ومزح ، جلس وقعد ، قربة وقرابة ، رأينا أن هذه الأشياء تتفاوت معانيها تفاوتاً مبيناً .

كثرة المترادفات ليست صفة ممدوحة في اللغة . ذلك انها دليل ميوعة وسبب تشويش . المترادفات برهان جليّ على أن التفكير غير صارم في وضوحه . الوضوح لا يقبل كلمتين ، لأن اللغة انعكاس للحياة ، والحياة لا تبذخ. كل شيء منها يأتي في مركزه المحتوم . ولهذا تباهى كونديياك Condillac بلغته القومية قائلاً : « قد تكون

الفرنسية هي الوحيدة ، بين اللغات ، التي لا تعرف المترادفات إطلاقاً » .

الواقع ان التفكير ، كلما دقّ في تمثيله وتصويره ، احكم اختيار الألفاظ . وقد يجوز القول بأن معظم التناحر بين الناس ، في وجهات نظرهم ، يعود إلى كونهم لا يوضحون مفاهيم الكلمات ، التي يستعملونها . لو اهتم الناس بتحديد الألفاظ ، قبل كل جدل ، لما قام خلاف على أمور هامة . إن التباين وليد سوء تفاهم ناتج عن اضطراب في التفكير . ليس تحديد الكلمات عملاً بسيطاً . لهذا تدور عليه الفلسفة.

أجل ! إن الفلسفة بحث في مفاهيم لفظية . كلما ابتعد الذهن عن الخاص ، وارتفع في عوالم التجريد ، انقلب لفظة . لا عجب . الجواهر العامة لا تخضع للحواس . هي مجردات تتمرد على ملكتي التصوُّر والتخيُّل . نحن لا نتصور الامتداد ولا نتخيله . لا نتصور الحرية ولا نتخيلها . التصور والتخيل قوتان ، في النفس ، تتمثلان الأفكار الخاصة ، ضمن إطارات حسية . لكن ثمة جواهر لا تنحصر في إطارات معينة . جواهر لا لون لها ، ولا مادة ، ولا شكل . تلك هي المثل التي تحدث عنها افلاطون والتي يدركها الانسان بحدس باطني . ديكارت تنبه إلى وجود هذه الجواهر ، العاصية على قانون حواسنا ، فميز بين التخيل والتصور من جهة ، وفعْل التعقلن من جهة أخرى .

التخيل ملكة في النفس تتجه نحو الأشياء المادية . التعقلن ملكة في النفس تتجه نحو الأفكار المجردة . حين نتخيل مثلثاً ما ، لا يقتصر الأمر على أن نعقل هذا الشكل ، كحجم محاط بثلاثة أضلاع . وإنما نضيف إلى هذا التعقلن نشاطاً نفسياً ، آخر ، هو التخيل الذي يرينا الأضلاع الثلاثة ، كأنها ماثلة أمام أعيننا . إن التخيل معاينة .

به تلتفت النفس إلى الجسم ، والمادة ، لتعاين فيهما شيئاً يتفق مع الفكرة ، التي تكوِّنها في ذاتها . أما حين نفكر بشكل ذي ألف ضلع ، فإننا نعقل ذاك الشكل الهندسي بالسهولة عينها ، التي نعقل بها المثلث المحاط بالأضلاع الثلاثة . إلا أننا عاجزون عن تخيُّل ذي الشكل الالفي كما نتخيل المثلث . أي اننا لا نستطيع أن نتخيل الألف ضلع ماثلة أمام أعيننا . وهذا يعني أننا لا ندرك الخياليات إلا في أشكال مكانية . لكننا ندرك العقلانيات مجردة عن كل شكل مكاني .

العقلانيات تلك ، ماذا يمكن أن تكون ، إذن ، ما دمنا لا نستطيع أن نعطيها شكلا ؟ هي ألفاظ . الواقع ان الجواهر لا يرسمها خيال ولا يحصرها تصوير. لذا يستحيل عليها المقابلة. من منا رأى اللانهاية ؟ أو سمعها ؟ أو لمسها ؟ أو تمكن من أن يخلع عليها إطاراً من الأرض ؟ لكننا نلفظها . وهكذا قل عن الجواهر كلها ، التي تتفلت من قبضة الحواس ، لتقع في شرك اللغة . لولا الكلمات ، ما كانت الجواهر ، في مجالنا الانساني . الجواهر ، في الحيز الآدمي ، ليست أكثر من تلك الكلمات ، التي تعبِّر عنها . وهل تحدَّد الحقيقة إلا بكلمة الحقيقة ؟ لا شيء وراء كلمة الحقيقة . لو كان ثمة وجود خلفي ، بالنسبة إلى كياننا البشري ، لا ستطعنا أن نتصوره . أن نتخيله . قد يكون المطلق ، في حد ذاته ، وقد لا يكون . المهم ، من جهة الانسان ، ان هذا المطلق لا يظهر لنا في ميدان الحواس . لا نسمعه . لا نراه . لا نلمسه . لا نستطيع أن نعطيه مادة دسمة . إلا أنه يظهر في الكلمة التي هي أعلى مراقي التذهين . فإنها تسلطن المرء على الجواهر فتتضح . الكلمة تختزل الجوهر كله وتعطيه رُمّةً . هي كالقذيفة تطوي ، في قمقمها ، عوالم أفكار . تفجر ، دفعةً ، ذلك الجوهر المخبوء فيها . بل الذي هو هي . الجواهر لا تنجلي ، في أذهاننا، عن طريق

التصوُّر . جلاؤها عندنا ينضغط ، "جمْلَة" ، في بضعة أحرف كهارب . حينئذ تستقيم ، من جهة الانسان ، لتصبح ذات قيمة . معنى هذا ان الكلمة هي التي تضمن للانسان وجود الحقائق الكبرى. أنها من سوس كيانه وحشاشة لطيفته . بها تُشعِرُ الانسان انه مشارك لله في عمل الخلق . بل انه خالق عندما يلفظ جواهر كلمات . إن العقل يملك الجواهر ، بالتسمية ، ويتسلطن باللغة على اقفال الغيب . يقول غوستاف لوبون ما فحواه :

ان سلطان الألفاظ مرتبط بالصور ، التي يثيرها ، وهو مستقل عن معناها الحقيقي . وقد يحدث أحياناً أن يكون للألفاظ ، ذات التعريف الغامض ، أكبر تأثير . من تلك الالفاظ : الديمقراطية ، والاشتراكية ، والمساواة ، وما اليها من الألفاظ ، التي بلغ معناها من الغموض ، ما لا يكفي لتعيينه مجلدات ضخمة . ومع ذلك فانك تجد لمقاطع هذه الكلمات القصيرة قدرة سحرية كما لو كانت تلك المقاطع تنطوي على حل جميع المعضلات . (١)

هذا الوصف دقيق للغاية . إنه يؤكد ما نذهب اليه . غموض تلك الألفاظ ليس غموضاً . هو ناتج عن أنها فوق طبقة الصورة والخيال ، تتخطى حدود المرئيات ، لتندفع في مجال غيبي صرف ، لا إطار له، ولا شكل، ولا مظهر. انها غامضة في نظر الحس. فلا شيء يقدر على الإحاطة بها سوى ملكة اللغة . من هنا انضغاطها في بضعة حرف مكهربة . بعض الغموض من جهة الحس وكل الوضوح من جهة اللغة . إلا أنه وضوح على نمط مغاير . نحن في المطلق

١) «روح الجماعات» ترجمة عادل زعيتر ص ٩٦ .

الطلق ، الذي لا يدركه خيال ، ولا صورة محسوسة . من أجل هذا ، لا تكفي المجلدات الضخمة ، في سبيل تعيين تلك الكلمات . لا يجرؤ الحس على مهاجمتها . عندما تنطلق من فم الانسان ترتج أركان الخليقة. وتقوم القيامة في الأفئدة. ذلك ان الحقيقة عينها تتحرك من داخل الطبيعة البشرية . كلمة واحدة تهدم الحياة . وكلمة واحدة تعيد بناءها . هذه الكلمة هي التي كانت في البدء .

إذا كانت اللغة عالية الرتبة ، إلى هذا المقدار ، بحيث لا يعود من فارق بينها وبين الوجدان ، ولا يصبح ممكناً بالتالي للإنسان أن يدرك عالم القيم ، بدون سبيلها ، هل يجوز لنا أن نهوّن خطرها ، فنعتبرها واسطة لا غاية ؟ ما دام الفكر لا ينمو بمعزل عنها الا تكون غاية ؟ أليس في القول بأنها واسطة خطأ مبين ؟

ميزة الواسطة أن تكون عرضية ، ولفترة من الزمن ، وأن يُستغنَى عنها بعد أن تقضي حاجة الإنسان . وهي دائماً خارج الغاية . بين هذه وتلك اختلاف عيني . أي أن للغاية ، بالنسبة إلى الواسطة ، فوقيةَ قيم ، وأسبقيةَ زمنٍ . لنضرب مثلاً على ذلك . القصبة واسطة في يد الإنسان كي يقطف العنقود العالي . بين القصبة والإنسان فارقٌ نوعيٌّ . ولقد أضيفت القصبة إضافةً برّانيةً إلى يد الإنسان . وهي تقوم بوظيفة معينة ، في زمان معين ، ومكان معين ، نحو غاية معينة . لهذا نستطيع القول : إلى هنا تنتهي يد الإنسان ، ومن هنا تبتدىء القصبة . ومتى كمل فعل القطف ، أو غيره ، القيت القصبة جانباً .

هذه النظرة صائبة في حقول العالم الخارجي ، لأنها تشيّء كل ما نقع عليه ، لكنها تُلغى حيال الوجدانيات . هنا ، في القرارات الجوّانية ، نعجز عن ترميد نار الحياة ، فلا نقول إلى هنا تنتهي الواسطة ومن هنا تبتدىء الغاية . نحن ، في مثَل القصبة والإنسان ،

أمام حاجة نفسية . أمام وحدة لا تتجزأ . ولا يمكن تجزءتها . لذا ، لم تعد القصبة واسطة ، لأنها لم تعد في الخارج ، ومن الخارج . لم تعد ذلك الشيء ، المادي ، الذي طوله كذا ، وعرضه كذا ، وقطره كذا ، ونوعه كذا . بل أصبحت جزءاً عينياً من الحاجة ، التي ابتدأت في الداخل قوة ً ، وانتهت في الخارج فعلاً ً . لو لم تكن القصبة ما استطاعت اليد أن تدرك العنقود . ولولا العنقود مااستطاعت الحاجة أن تتحقق . لبقيت قوة ً فقط . أي حركة ً سلبية ً إلى الوراء. لولا التحقيق ما تحرر الإنسان من احتباس قواه . من كبتها في الباطن لدفعها عبر العالم البرّاني أفعالا ً منظورة ً مسموعة ً ملموسة ً . هذا والقصبة هي حقاً من نوع مناف لنوع الإنسان . فكيف بالواسطة إذا كانت من نوع الغاية ؟ هل تظل واسطة ؟

لا نستطيع القول ، بصدد اللغة ، إنها إضافة برّانية إلى المعنى . لأن الكلمات لا تأتي من الخارج . من الحجارة . أو الأشجار . أو الجبال. اللغة قائمة بقيام الإنسان الذي لولاه ما كانت اللغة . لهذا لا يجوز لنا أن نعتبرها من نوع مغاير لنوع الإنسان.فإذا سهل علينا ، في مثل القصبة ، أن نقول اعتباطاً : إلى هنا ينتهي الإنسان ، ومن هنا تبتدىء القصبة ، صعب علينا كثيراً هذا القول في مثل اللغة . اللغة ليست من طينة تختلف ، عيناً ، عن طينة الإنسان . قد نتصورالإنسان بلا فن ، ولا علم ، ولا مدنية . لكننا لا نستطيع أن نتصوره بدون لغة . ولا نقصد باللغة ، هنا ، الإنشاء المجلو . وإنما تلك الحاجة النفسية الملحة إلى التعبير . الأفكار لغة محقونة ، اللغة أفكار تتنفس . وبين الإحتقان والتنفس ، في الباطن ، لا نستطيع أن نخط فاصلاً ً واضحاً . لا نستطيع القول : إلى هنا ينتهي الإحتقان ، ومن هنا يبدأ التنفس . لأن التنفس هو الإحتقان ذاته ، وقد ارتفع السد ،

فتفجرت صهاريج الحياة . هل يجوز لنا والحالة تلك أن نعتبر إحدى هاتين الظاهرتين واسطة والثانية غاية ؟ عندما تكون الواسطة من صلب الغاية ، وامتداداً واجباً لها ، يبطل اعتبارها واسطة . تعتبر غاية على طريقة أخرى . الواسطة يمكن الإستعاضة عنها . وقد يُستغنى عنها . لكن عندما نلاحظ أن الطالب الأبكم ، أو الذي بلسانه حبسة ، أو لكنة ، أو حكلة ، أو لجلجة ، أو لثغة ، لا يمكنه إطلاقاً أن يجاري الطلبة الأصحاء في التحصيل الذهني ... عندما نلاحظ أن النمو الفكري يتعثر بسبب احتباس الكلمة والتاريخ لا يرينا عبقرياً واحداً كان أخرس ... عندما نلاحظ أن البكم الصحيح قتلٌ نهائي لجميع ملكات اللطيفة البشرية ولهذا يرتأي اليوم علماء النفس والتربية فصل الطلبة البكم عن الطلبة الأصحاء ... عندما نلاحظ كل هذا الأثر للغة ، في الوجدان ، هل نجيز لأنفسنا القول ، بعد ذلك ، إن اللغة واسطة لا غاية ؟ إن النظرة البرّانية السّكونية ، إلى أمور الوجدان ، هي التي تجعلنا نقول بأن اللغة واسطة لا غاية ،لأنها تجمِّد اللغة في حركة الشفاه . لقد شيّأنا اللغة ، ومكنّاها ، فأصبح بمقدورنا أن نقول : إلى هنا ينتهي الفكر ، ومن هنا تبدأ اللغة .

اختلاف المبنى والمعنى اختلاف درجة لا طبيعة . اختلاف زمن . هذا يأتي قبل ذاك . لكن النوعية واحدة . إن اللغة ، التي لا تعني شيئاً ، ليست بلغة . وإن الفكر ، الذي لا ينزع إلى اللغة ، ليس بفكر. إذن أين الخط الفاصل ، بينهما ، لنعتبرهما واسطة وغاية ؟ الواسطة، هنا ، هي ذاتها غاية أولى ، في سبيل غاية ثانية . ولا أجد أصح من كلمة «عبارة» لتعريف مفهوم اللغة . العبارة من جذر عبرَ . والعبور يفيد الإنتقال من قوة إلى فعل . من حالة أولى إلى حالة ثانية . وهو ، أي العبور ، من صفة الحياة ، لأن الجماد لا يعبر . الحياة وحدها

نزاعة إلى العبور . والحياة هي هي ، من حيث النوعية ، خلال مراحل العبور . إن الوجدان لا يعبّر عن ذاته باللغة ، بل يعبُر لغةً من وجدان بالقوة الى وجدان بالفعل . وإذا لم يعبر قضي عليه.

قلنا بأن الإختلاف ، بين المعنى والمبنى ، هو اختلاف درجة لا طبيعة . وقصدْنا بذلك أن المعنى يستيقظ أحياناً قبل المبنى . دليلنا إلى هذا ما يقوله علم نفس الطفل . إذ كثيراً ما يفهم الطفل معنى كلمة «بابا» منذ الشهر الثالث دون أن يتمكن من النطق بها إلا في الشهر السادس . لكن هذا الفهم يظل برعمياً . يظل غامضاً ، مبهماً ، لأنه لم يقترن باللغة . لذا لا يجوز لنا أن نسميه « معنى » لأن كلمة معنى تفيد البلاغ والوضوح . هذا الطفل ، كلما كثر محصوله اللغوي ، دقّ فهمه ، وتحددت معاني كلماته ، وتميزت لديه الأجناس بعضها من بعض . إن أسبقية المعنى للمبنى في الزمن لا تعني مطلقاً فوقية في القيمة . لا علاقة هنا لفوقية القيمة بأسبقية الزمن . إذا سلمنا جدلاً أن المعنى يجيء قبل المبنى ، في الزمن ، فقيمته هي أن ينقلب مبنىً ليصبح معنىً كاملاً .

يبقى ، رغم ذلك ، أن معظم الفلاسفة ، والأدباء ، قد انهالوا باللائمة على اللغة . قالوا : في اللغة قصور أدائي لا يُظهِر حبات الوجدان . بين الرغبة في التعبير والقدرة على التعبير فجوة هائلة . هنا تدور مأساة الوجود الإنساني . وما من أحد يجهل هذه الغصة في النفس ، عندما تستحرّ فوارة الوجدان ، وتتلاطم أمواج العقل على شواطىء الأقصى . في هذه المطارح الفكرية ، البعيدة ، لا يعود بمقدور الإنسان ، إلا أن يلغو من جهة ، وأن تتهافت اللغة من جهة أخرى . حينئذ يشعر الإنسان بالحرقة في باطنه . ويل له إذا لغا ، وويل له إذا صمت .

إن السؤال الذي يخطر بالبال ، هنا ، هو أن نعرف ما إذا كان هذا القصور الأدائي راجعاً إلى اللغة ذاتها ، أو إلى قوام الوجدان ذاته. الحق أن هذا القصور ، في اللغة ، هو قصور كينوني في الوجدان . الوجدان هو الذي يتهافت ، في قرارة ذاته ، عندما يتلمس أعماقه باعتكاف محاسب . في هذه الأعماق يتكسر بعضه فوق بعض وينهار على أقدام اللامدرك . ما أعطي الوجدان أن يدرك صماصيم وجدانه . لقد وُسم بالعجز حيال المطلق . وما المأساة التي تدور ، بين الوجدان واللغة ، إلا المأساة عينها ، التي تدور بين الوجدان ووجدانه ،حيال الله . حيال الحقيقة . أمام سرمدية الله ، تحترق أجنحة الفهم ، وتسد طرق الإدراك ، ويطرق كل طامح . أمام هيبة جبروته المحتجب، يعود البصر كليلاً ، دون أن يجد سبيلاً ، إلى كنه الحقيقة الربانية . أصعب ما على الإنسان أن يعرف الإله المطلق .هل يعود بمقدور اللغة، إذ ذاك ، أن تعبّر عن هذا القصور الكينوني ، في الوجدان عينه ، إلا بقصور في الألفاظ ؟ ما ذنبها ، عندما تقصّر في التعبير إذا كان الوجدان ذاته غير قادر ، حيال وجدانه ، على أن يدرك نفناف أجوائه العالية ؟ وظيفة اللغة لا تنحصر في أن تعبر تماماً عن الوجدان بقدر ما تنحصر في أن تعبر أيضاً عن قصور الوجدان أمام اللامدرك.

ولا سبيل إلى إدراك اللامدرك . الشيء الراهن ، حقاً ، والذي يحز في قلب كل كائن بشري واع ، هو تهافتنا أمام اللامدرك . هذا التهافت هو شعور إنساني حق . وقد أثبتنا أن الوجدان واللغة شيء واحد . إذن لا يعود التقصير الأدائي إلى اللغة ، فقط ، بل إلى اللطيفة البشرية ذاتها رمةً . الإنسان عيناً عاجز أمام اللامدرك . فهل من عجب أن يأتي قصور اللغة تعبيراً عن قصور الوجدان ذاته ؟ أنا عندما أصرخ ، في آلامي ، قائلاً : «إنني عاجز عن التعبير» أكون

قد عبرت بكل أمانة عن عجزي .

من أهم خصائص الفلسفة الحديثة ، المسماة بالوجودية ، التشديد على سلبية الوجدان . لقد اعترفت بوجود فارق أساسي بين عالم الطبيعة وعالم الوجدان . اعترفت أن هذا غير ذاك . وبذلك ماشت الفلسفات الثنائية الكلاسية القائلة بازدواجية العالمين . لكن الذي يميز الوجودية الحديثة ، من الفلسفات القديمة ، إصرارها على سلبية الوجدان . الوجدان ، في نظرها ، عدم فاشل .

تقول هذه الفلسفة : إذا كانت خاصة المادة أن تكون فخاصة الوجدان أن لا يكون . إن الطاولة ، مثلاً ، ملء متراص . هي هنا ، أو هناك ، أو هنالك ، لا تبدي حراكاً . هي لا تتغير ، متى أخذت شكلاً من الأشكال ، إلا بدافع من الخارج . إنها عرمة ذرات متكدسة ، بعضها فوق بعض ، لا تتخالط ، إذ لا فراغ بينها وبين ذاتها . حبيباتها متجاورة كتفاً إلى كتف بدون أن تترك فرجاً هوائية فيها . هي غليظة . وبعبارة أخرى ، إن الطاولة مساوية لذاتها ، ملتصقة بذاتها . هي ما هي لا أكثر ولا أقل . لا تتمطى من الداخل . لا تُتجاوز . كينونتها أنها كائنة .

أما الوجدان فخاصته أن لا يكون . هو هنا ، ليصبح هناك ، في سبيل هنالك ، دون أن يستقر على حال من قلقه الدائم . هو في تغير مستمر يجعله على مسافة من ذاته . على مرمى حجر من ذاته . على قاب قوس من ذاته . ازاء ذاته . حيالها . وجهاً إلى وجه أمامها . يعني أن فرجاً هوائية تفصل الوجدان عن وجدانه . هذه الفرج الهوائية ليست شيئاً . إنها العدم الذي لا يُدرَك . لا يُمسَك . لا يُنظَر . لا يُحدَّد . ولا يُسكَب في تعريف . في الوجدان مسام وتجاويف ومنافذ . هو ألطف من المادة . اي فضفاض . بل هو كالسراب انفلاتاً .

لقد قضي على الوجدان أن لا يصل إلى حدوده . أن لا يدرك شاطئه الأمين . سيظل يمخر عباب ذاته . سيبقى بينه وبين ذاته طول رمح . وبعبارة أخرى لن يساوي ذاته . هو ما ليس هو لأنه لن يكون ما هو عيناً . يتمطى من داخله في تجاوز دائم . كينونته أنه غير كائن . لهذا يعلن الوجوديون أن مهمة الوجدان هي الفشل دوماً . لا يكاد يصل إلى حدود ذاته حتى يرى تلك الحدود قد تراجعت . وهكذا دواليك ، دون أن ينتهي ذلك التراجع ، إلى ما لا وراء بعده . إن الوجدان سلب دائم .

رب معترض يقول : إذا كان بين الوجدان الحامل والوجدان المحمول منسف هوائي ، هو العدم السالب ، فإن الوجدان الحامل كيان إيجابي . هو ملء ثابت . نقول إن هذا الوجدان الحامل ينفسخ بدوره إلى حامل ومحمول ، وبينهما منسف هوائي ، عندما يعتكف على ذاته ليدرك ذاته . ففي كل مرة ، يلتفت الوجدان إلى وجدانه ، ينعطب زجاجه . عليه إذن أن لا يبحث عن ذاته ليكون تلك الذات. غير أنه مدفوع أصلاً إلى البحث عنها. وهكذا يقع الصراع بين أن يكون ما هو وأن لا يكون ما هو. لقد سلبت منه إيجابيته ولم يبق له إلا إيجابية ذلك السلب . إن سوس العدم ينخر صلبه. هذه هي مأساة الوجدان . أن يكون في اللاكائن .

هل يعود ممكناً للغة ، بعد ذلك ، أن تعبر عن مطلق الوجدان ؟ ما دام هذا المطلق كائن في اللاكائن هل تعود مهمة اللغة سوى التعبير عن ذلك اللاكائن ؟ إن فشل الكلمة هو من فشل الوجدان عينه . كبوتها من كبوته . تقصيرها من تقصيره . وهذا يدل إلى أنهما شيء واحد . كل من يهوّن خطرها ، يهوّن خطر الوجدان ، في الوقت نفسه . إن الإنسان ، الذي يحاسب ذاته عن كل كلمة تخرج من فمه ،

يكون قد حاسب ذاته عن سير فكره .

الإنسان لا يتكلم بفمه . لا يتكلم برأسه . لا يتكلم بلسانه . لأن اللغة ليست فقط هذه الأعضاء . كل ما في الإنسان يتكلم . كيانه رمةً يسهم في الكلام لأن التكلم عملية كلية . وكيان الإنسان يقوم على أن لا يكون له كيان . العجز إذن أبعد من حدود الشفاه. إنه في الحشاشة الفؤادية . مزمن زمن اللطيفة البشرية . قديم قدمها. لِمَ، والحالة هذه ، نلوم اللغة ؟ ألا تعبر سلبيتها ، تعبيراً إيجابياً ، عن سلبية الوجدان ؟ وهل يستطيع أن يكون ذلك التعبيرُ الإيجابيُ إلا بياناً سلبياً هو ذاته الفشل الذي يتميزْ به الوجدان .؟

عندما نقول بأن اللغة تعبر عن كلية الوجدان لا نقصد بذلك أنها تملكه على أنه كيان جامد . الوجدان علاقه . مجال . رابطة بينه وبين ذاته . أما طرفاه ، الحامل والمحمول ، فلا قدرة لنا على التمكن منهما لأنهما عدم . تبقى تلك العلاقة الكائنة بين الوجدان وذاته . هذه العلاقة، قد تكون عدماً أيضاً ، إلا أنها حجر الرحى ، في كياننا الإنساني . هـذه العلاقة هي التي تعبِّر عنها اللغة . أكثر من ذلك . أنها لغة . انها اللغة.هذه العلاقة–لنقل بالأحرى هذه الثغرة أو هذه الفجوة– تزيد اتساعاً كلما اقترب الفكر من نفسه . يعني أن واجب وجود اللغة يقوى بازدياد الثغرة .

الغريب ، في الأمـر ، أن الذين ينهالون باللائمـة على اللغة، أعني الشعراء ، والفلاسفة ، والصوفيين ،هم أكثر الناس مطـاردة للغة . فلو كان القصور ، في التعبير ، ناتجاً عن اللغة ، لجاء الصمت خير حل ، لهذا الصراع المؤلم ، بين قوة الوجدان وفعل اللغة . لكن ما من أحد يسلم بأن الصمت يحل المعضلة . بل العكس هو الواقع . إن شعور الإنسان ، بالحاجة إلى التعبير ، يزيد كلما غوّر الفكر ، في

أعاميقه الغامضة . لذا لم نعثر على شاعر واحد ، ولا فيلسوف واحد ، ولا صوفي واحد ، استطاع أن يتنازل عن قلمه ، رغم قصور اللغة . الأمر الذي يدل دلالة قاطعة إلى أن اللغة وَقْفٌ على الإنسان من باطن الإنسان . والوَقْفُ لا يكون اختيارياً . قصور اللغة في التعبير امتداد لقصور الفكر في الإدراك . هنا مأساة العقل الكينونية التي تبدأ في المهد وتنتهي في اللحد . عندما يقول الإنسان ، وهو على فراش الموت : «الآن عرفت أنني لا أعرف شيئاً » يكون قد عرف المطلق الذي يخامره . وعندما يقول ، وهو في حضرة هذا المطلق : « لا أستطيع أن أعبر عن اللامدرَك » يكون قد عبر عن قصوره الكينوني في الوجدان . في هذا عظمة الإنسان .

اللغة ، إذن ، في صميم الوجدان ، ومن صميمه ، وإلى صميمه. نقول أيضاً لا صميم للوجدان بدون لغة . إن اللغة ليست صفة، من صفات الوجدان ، بل هي الوجدان عينه . إذا توَقف الوجدان عن أن يكون لغة ، أو في سبيل اللغة ، تَوَقف عن أن يكون دلالة . وإذا تَوَقف عن أن يكون دلالة ، تَوَقف عن أن يكون وجداناً . إن التزام الدلالة في الوجدان دلالة إلى التزامه اللغة دائماً . إذا انعدم انتقاله إلى اللغة انتقل العدم إليه .

المقصود من هذا الكلام ، أن اللغة متحدة ، اتحاداً عينياً ، بالوجدان . لذا كانت اللغة إلى الإيجاز أو الاطناب ، إلى اللين أو الشدة ، إلى الإرتفاع أو بعد المدى ، بمقدار ما تستلزمه الدلالات في الوجدان . وكانت الدلالات الوجدانية تتتابع ، لغةً ، بمناسبة طبيعية في الشدة أو الرخاوة ، في الهمس أو الهجر ، مما يجعل الوجدان غير قادر على أن يتصرف بالحروف ، والكلمات ، كما يشاء هو ، بل كما يفرضه الوجه الذي في الحروف ، والكلمات . وهذا الوجه في

الحروف ، والكلمات ، لم يأت محتماً ، إلا لأنه يحمل فيه بـلاغة الوجدان ذاتها . فدلالة الوجدان طبيعية في دلالة اللغة . واللغة يكون فيها من دلالة على مقدار ما يكون فيها من روح الوجدان . وعلى مقدار ما يكون في الوجدان من دلالة ينجذب ضرورةً إلى أن يصبح لغة .

اللغة ، إذن ، غاية لا واسطة . لولاها ما بان الإنسان ، من باقي الحيوان ، إلا بتخطيط جسمه. ولولاها ما وجد إلى المعرفة باباً واسعاً. لا نرى عاقلاً يشك في أنها من مهمات علم الإنسان . في أنها الأسبق إلى منازل الشرف ومواقع التعظيم . لا علم إلا وهو دليل عليها .ولا خير إلا وهو السبيل إليها . نقول ما كان شيء ، في الوجود ، أنور فانوساً من اللغة ، التي نفثت الحياة في العدم ، فأخصب . وضربت السحر في الجماد فتحرّك . لولا اللغة لبقيت اللطيفة الإنسانية كـامنةً محجوبةً . لاستولى الخفاء على قاصيها ودانيها . لعجزت النفس عن أن تنتهي إلى خابية الحق المعتقة .

جليٌّ أن اللغة التي نعني ليست قرع الشفاه . ولا هي وسيلة طينية في سبيل غاية وجدانية . قرع الشفاه أحد المظاهر فيها . اللغة ، التي نعني ، تبدأ في الوجدان ، وتمر على اللسان ، وتنتهي في الخط. مصبها إذن أبعد من الشفاه . إذا أردنا أن نأخذها من معدنها الصافي كان علينا أن نستقيها من الوجدان ذاته . إذ هي وجدان. وأن نمتشقها من طباع النفس عينها . إذ هي نفس . ذلك لأنها مركوزة في سوس الآدميـة. لاحقت الإنسان ، منذ أن كان ، وهي تلاحقه إلى أن يذوب ، في الحفرة الباردة .

لعل كلمة مصطلح ، المشتقة من فعل اصطلح ، هي التي ساعدت

على تحريف اللغة . لقد جعلتنا نعتقد أن المصطلحات مجرد رموز إلى مسمياتها . وكنايات عنها . وإشارات إليها . فهي وليدة الإختيار البارد الذي لا يبرره داع حياتي صارم . المصطلح ، هو الذي اتفق بعض الناس على أن يكون هكذا ، فكان . وقد يتفقون على أن لا يكون هكذا فلا يكون . مثل الإصطلاح مثل كلمة السرّ بين الجنود في ساحة الوغى . إذا تفشت كلمة السر اصطلح على غيرها دون أن يتزعزع الموقف .

هذا الفهم الجامد للغة البشرية تحريف لحياتيتها وتبريد لحرارتها . هي لا تكون عن طريق الإختيار الذي لا يبرره شيء . ولا عن طريق الحجج اللغوية . اللغة توقيف . والتوقيف غاية أصيلة . اللغة تستمد توقيفيتها من الحياة ذاتها . من العمل ذاته . ومنطق الحياة العاملة يعلو ، ولا يعلاه ، لأنه نقطة التقاء السماء بالأرض .

في ضوء هذا المبدأ لا يعود بإمكاننا أن نعتبر اللغة واسطة بل غاية . وجودها معاصر لوجود الإنسان . والإنسان غاية إنسانه . في هذا الضوء ، لا يعود بإمكاننا ، أيضاً ، أن نتواطأ ، بأسلوب لغوي صرف على وضع المصطلحات ، بل نترك الإنسان يعايشها بالفعل ، وهو ينطقها بالقول . حينئذ تأتي المفردات ، بصيغتها اللفظية ، امتداداً للحياة ، فتكون عبارات مستقيمة . الضرورة ، أو الحاجة ، هي التي تدفع بالخاطرة إلى أن تتكلمن ، بذوق سليم . المصطلحات تُؤخذ من العمل ذاته . إذا لم يكن لها داع يدعو إليها ، من صميم الحياة ، خرجت هذياناً تمجه النفس . منطقُها منطقُ الأعماق في النفس ، لا منطقُ ما تتفق عليه ، لغةً ، المجامع اللغوية . من هنا كانت المصطلحات لغزاً من ألغاز الوجود الإنساني لا قاعدة من قواعد الصرف والنحو .

المصطلحات يضعها من يزاول معانيها وإلا بقيت في حكم الممات لأن الداعي إليها مفقود . هي في بدء من الأفعال التي تعبر عنها. فمتى وجد الفيلسوف وجدت معه المصطلحات الفلسفية . ومتى وجد العالم وجدت معه المصطلحات العلمية . ومتى وجد الإقتصادي وجدت معه المصطلحات الإقتصادية . الفعل أولاً ثم القول به ثانياً . أو إذا شئت ، وهو الأصح في اعتقادنا ، الفعل والقول متعاصران . وهذا يعني أن وضع المصطلحات عمل تشترك فيه الأمة كلها . وقد حصرناها حتى الآن في المجامع اللغوية التي يقف عملها عند حد التفتيش بين صفحات الكتب أو الرجوع إلى القديم .

لكن القضية هي أوسع ، بكثير ، من التفتيش في الكتب ، والتسجيل ، والإطلاع الكافي على اللغات الحية . القضية قضيةاستعمال قبل كل شيء وفوق كل شيء . والإستعمال هو المعيار الذي تفرض به الحياة عنفوانها الصارم . هو الدليل أن اللفظة قد انبثقت دفعةً من عنفوان الحياة . والحياة هي المؤتمنة على الذوق السليم .

لا بد لنا الآن من أن نبحث في الصمت ، الذي اعتبره الكثيرون عكس اللغة ، بمفهومها التقليدي الجامد . قيل إذا كان الكلام من فضة فالسكوت من ذهب . ويُروى أن رجلاً كان يجالس الشعبي ويطيل الصمت . فقال له الشعبي ، يوماً ، ألا تتكلم ؟ فقال : أصمت فأسمع ، وأسمع فأعلم . إن حظ المرء في أذنه له وفي لسانه لغيره . وقال عليّ : سرك أسيرك ، فإذا تكلمت به ، صرت أسيره . وقال عمر بن عبد العزيز : القلوب واعية والشفاه أقفالها والألسن مفاتيحها فليحفظ كل إنسان مفتاح سره . وقال عمر بن العاص : إذا أفشيت سري إلى صديقي ، فأذاعه ، كان اللوم عليّ لا عليه . قيل له : وكيف ذلك . قال : لأني أنا كنت أولى بصيانته منه .

جلي أن هذه الأقوال تغرّب وتشرّق بين الكلام والسكوت. مثل الإختلاف بينهما مثل الإختلاف بين الليل والنهار.

قد يكون لهذا الإختلاف قيمة أخلاقية، تعلمنا كيف يجب علينا أن نكبح، بشدة، اندفاعاتنا الكلامية، التي كثيراً ما تأتي زائفة. هذه القيمة تبطل، وتلغى، عندما نشرف على الصمت، من الوجهة النفسية. لقد ولجه المفكرون دائماً من باب الحكمة الأخلاقية، أي الفائدة العملية، التي يجنيها منه الإنسان، في المواقف الحرجة. لذا جاءت أكثر الآراء، في الصمت، سطحية هشّة. لكن، مهما بان إطاره ضيقاً، فهو محور التيارات الفكرية، الحديثة. لأن التنقيب فيه تنقيب في طبيعة الإنسان ذاته. استجراؤنا عليه، بدقة ممعنة، دليل إلى أننا نضع الإصبع، بضبط، على حقيقة اللطيفة البشرية.

الشعراء يحنون إليه موحياً. والفلاسفة يرغبون فيه مجلياً. والمتصوفون يستنجدون به ملهماً. جميعهم يقدرونه، حقاً، ويولونه الصدارة. قيل فيه بأنه اللاشيء الكائن. بأنه الفراغ الذي يملأ الأمكنة غير المأهولة. بأن العين لا تراه والأذن لا تسمعه. إلا أن الحاكم والجاهل يعرفانه على حد سواء. القدر الذي أوجده، يفرض، هو ذاته، أن لا يكون للصمت وجود. إذن على أي شيء يقوم هذا اللاشيء الكائن؟ هذا الذي لا يستطيع أن يكون إلا على أساس أن لا يكون؟ ما هو هذا الوجود العدمي؟

لنميز بين الصمت والسكوت. فقد ظن بعضهم أن هاتين الكلمتين مترادفتان. والحقيقة أن الفرق بينهما كبير ... وكبير للغاية.

السكوت صفة للجماد والحيوان. نقول: وكان السكوت يخيم على الوادي. أما الصمت فدلالة إلى معنى في النفس. نقول: الصمت زين للفتى. من هنا كان الصمت صفة للإنسان يتنوع بتنوع مدلولاته

الوجدانية . لا يقال صمتت الريح وصمتت الحركة . يقال سكتت الريح وسكتت الحركة . ولا يقال صمتة قلبية ، بل سكتة قلبية ، لأن السكتة داء ، تتعطل به أعضاء الجسد ، فتميت الإنسان . السكتة علامة جمود . وادباء العرب لم يستعملوا كلمة الصمت غالباً إلا للحالات النفسية . كانوا يقولون : الندم على الصمت خير من الندم على القول . ومن قول المعتز : من أخافه الكلام أجاره الصمت . من قوله أيضاً : الخطأ بالصمت يختم ، والخطل بمثله لا يكتم . وقال بعض العلماء : أول العلم الصمت ، والثاني حسن الإستماع ، والثالث الحفظ ، والرابع العمل به . وقال لقمان لولده : إذا افتخر الناس بحسن كلامهم فافتخر أنت بحسن صمتك . وقال علي بن أبي طالب :

ما زلّ ذو صمت وما من مكثر إلا يزلُّ وما يعاب صموت
إن كان ينطق ناطق من فضله فالصمت درٌّ زانه ياقوت

هذه الأمثلة تؤيد ما ذهبنا إليه من أن السكوت مادي لا يأتي من ورائه غير سكوت ثان . أما الصمت فمعنى من معاني النفس ، تساق إليك دلالاته ، أفواجاً ، من وراء الشفتين الجامدتين . لكن بعض الكتاب لم يفرقوا ، بين الصمت والسكوت ، عندما تكلموا عن الإنسان . لقد استعملوا هاتين الكلمتين كأنهما شيئان لمفهوم واحد . قال بعض الحكماء : الزم السكوت فإن فيه السلامة . وقال الشبراوي :

الصمت زين والسكوت سلامة فإذا نطقت فلا تكن مكثارا
ما أن ندمت على سكوتي مرة ولقد ندمت على الكلام مرارا

مهما يكن من أمر فإن الصمت أبلغ من السكوت . هذا يكشف ظاهراً ، وذاك يوحي باطناً . لذا كان الصمت درجات أدناها السكوت . معنى هذا أن الصمت ، إذا لم يدل على فحوى في النفس ،

يصبح سكوتاً . وإن السكوت ، إذا "تنفَّسَنَ" ، أي إذا أشار إلى حالة نفسية ، يصبح صمتاً . وعليه فسنجول أولاً حول السكوت في الطبيعة ، ومن ثم حول الصمت في النفس .

هل في الطبيعة سكوت بمعنى العدم الخام ؟ عندما نقول : إن السكوت يخيم على الطبيعة ماذا نقصد بذلك ؟ لننظرن قليلاً في هذه الطبيعة الساكتة . ولنتساءلن أولاً عما هي الطبيعة ؟ مما تتركب؟ وما الغاية من وجودها ؟

أجاب ديكارت عن السؤال الأول ، ما هي الطبيعة ، بقوله انها امتداد . وقد أعطى دليلاً على ذلك ، في حادثة الشمعة ، التي ذهبت مضرب مثل . في رأي ديكارت ان للطبيعة ذويّة مستقلة عن ذويّة الإنسان . نقول إن هذا واقع الطبيعة لا حقيقتها . لأن حقيقة الشيء لا تقوم على أن يكون هذا الشيء موجوداً في حد ذاته . تقوم أيضاً على أن يعرفه الإنسان . ذويّة الطبيعة لا تكفي ، وحدها ، لإقامة تعريف حقيقي لها . الإنسان هو الذي يعرِّف ويصبغ كل شيء يعرِّفه بتلاوين لطيفته . إذن يستحيل عليه أن يدرك حقيقة الشيء كما هو في مادته الأولى . بين الإنسان والطبيعة ستار حريري من نسج أيدينا . لا نريد بذلك أن ننكر ذويّة الطبيعة . قد تكون هذه الذويّة وقد لا تكون. المهم عندنا أن الحقيقة لا تقوم فقط على كون الشيء قائماً في حد ذاته . لكن على أنه داخل في مجالات الإنسان الذي يتولى وحده تحديد الحقيقة .

هنا نلتقي الفلسفة الكانتية ، التي ما فتئت تهيمن ، على ذهنية الإنسان العشريني . في رأي "كانْت ، من الصعب علينا أن نصل إلى سريرة العالم الخارجي ، كما هي أصلاً ، لأن وجدانياتنا تنتصب ، كالغشاء ، بيننا وبين الطبيعة . تحور المادة ، فلا نعود نستشرفها ،

إلا وفق تلاويننا . وقد شدد كانْت ، كثيراً ، على تلك العلاقة التي تربط الوجــدان بالطبيعة . علاقة رحمية لا يمكـــن قطعها ، بتةً ، ما لم نقض على جوهر الإنسان والطبيعة . هذه العلاقة هي من داخل النفس لا من خارجها . لذا جاز لنا أن نعتبر المادة جزءاً من اللطيفة البشرية .

وقد جاءت الفلسفة المظهرية الحديثة تثبت هذا الرأي . قالت : إن الإنسان يتمتع بصفة الهَدَفِيّةِ التي هي اندفاع الوجدان نحــو شيء خارجاً عنه . الوجدان حركة تَهدف إلى . تندفع نحو . والطبيعة هي أحد الأهداف التي يتجه إليها. بدونها لا يَتَوَجَدَنُ الوجدان . هي مساعدة للفكر ، لا خصمٌ له ، كما يظن القسم الأكبر منا . انها أكثر من احتكاك خارجي . وأكثر من مماسة برّانية .

الانسان عاجز عن أن يبهت أمام المادة . اي أن يقف مكتوف اليدين عندما يجد ذاته حيال أشياء من الطبيعة . بل عليه أن يُعمل فكرَه فيها بحكم ذويّته فيوجد وصلة بينه وبين الأشياء . أن يَعبُر اليها عبوراً يُخرج الطبيعة عن بكمها التام لتصير إيماءات ذات فحوى . لتشفَّ وتحاط بمنديل آدمي . لتستيقظ من سنة الغفلة . عندما يلمس الوجدانُ الطبيعةَ تحترق الأشياء . وتتبخّر . يتلفت الوجود المادي ، وينغمس في ضياء الانسان ، عندئذ يتّضح ويتقيّم . تلك هي عمليّةُ تحويل الطبيعة وصبُّ معانينا في تجاويفها .

نتيجةً لهذا التحويل يبين الاسم الذي هو ملتقى الانسان بالطبيعة . هو الطبيعة مُؤَنسَنةً والانسان مُطَبْعَناً . نحن لا نعبُر إلى الشيء ، في العالم الخارجي ، إلا بواسطة المصطلح .

لا معرفة لنا بالشيء إلا عن طريق التحديد . وأرقى درجات التحديد هي في المصطلح الفرد . يظل الانسان جاهلاً الشيء حتى يطلق عليه

اسماً . حينئـــذ يتضح في ذهنه . من الصعب جداً أن يتصور شي ءأو يُتخيل بدون اسم له . المخيلة معرفة ولا معرفة بدون تسمية . المخيلة لا تخترع اختراعاً صرفاً . قد تخترع معدوماً غريباً لا اسم له في مجمله . لكنه يكون مركباً من أمور محسوسة مدركة . فبقولنا من أمور محسوسة ، مدركة ، خرج هذا المعدوم عن غرابته . وأصبح في أجزائه من الأشياء المعلومة التي لها أسماء . من هنا استحالة الرجوع إلى الطفولة التي يحتك فيها الانسان للمرة الأولى بأشياء العالم الخارجي دون أن يتمثلها عن طريق الأسماء . الديمومة لا ترتكس. الحياة لا تعود القهقرى . و لما كان الانسان قد وُضع ، أصلا ، ليُعرِّف على أساس الحس ، والعقل ، وكانت المعرفة غير حاصلة إذا لم تحصل التسمية ، فقد وجب الاسم ليَعْبُر الانسانُ به إلى أشياء الطبيعة . إذ ذاك تخرج هذه الأشياء من سديمها المادي إلى إشراق الوجدان العارف .

عندما ينشيء الانسان أسماء للمواجيد . . . عندما يحشر ، في المصطلح ، كثرة الطبيعة التي ، لولا الفكر ، ما قامت لها قائمة . . . عندما يحوش التعداد ، ليرصه في قليل من الأحرف ، هي الاسم أو المصطلح ...عندما يفعل الانسان هذا يكون قد تحكم في الكائنات من جهة عقله . وخلقها ثانية في بدء منه . هذا الانضغاط ، أو الرص لأبعاد الشيء ، يُدخل الشيء في المجال الانساني الناطق. إن الشيء لا يتوجد ن فيصبح ذا قيمة ، إلا عندما تتجه اليه نية الانسان ، فيشار اليه بمصطلح واحد . لهذا نخطىء في اعتقادنا أن المصطلح اتفاق بارد ، بين الناس ، على أن يكون هكذا أو لا يكون . المصطلح جوهراً تصالح بين الانسان المسمِّي والشيء المسمَّى . تصالح يحسن الشيء به فيصلح من جهة الفكر .

قد ينوجد الشيء ، في عين عينه ، خارج الانسان . لكنه وجود باهت ، خافت ، لا يبالي . وجود برّاني خام. عدم ساكت. لايتقيّم إلا بالانسان الذي يسمي هذا العدم ، فيورق جدبه ، ناتئاً من الغموض إلى الوضوح . من السديم المغبّش إلى الفلك المغسول . من سكتة اللاشيء إلى الوجود المتكلم. حينئذ يصبح ذا دلالة . ذا جوهر يعيه الفكر . حينئذ يتأنسن . لقد رُبِطَ بالعقل فتعقلن . الاسم ، أو المصطلح ، هو الذي يوجد الشيء ، في ذهن الانسان ، فينقلب حقيقةً . إذ لا يكفي أن يكون الشيء موجوداً ، من جهة ذاته ، ليصير حقيقة . حقّ الشيء استقام فوجب . وهذا يتطلب وجداناً يقوِّم فيوجب . الحقيقة تفرض مسّ الشيء بوجدان يحنّ اليه فيعيه . الحقيقة ذات أصباغ إنسانية . وقد لا تكون هي عينها ذات شأن إلا بفضل هذه الأصباغ . أجل ! ما قيمتها ؟ ما شأنها ؟ ماخطرها إذا لم يكن ثمة إنسان يسير في خطاها ؟

لا أجد تفسيراً آخر لما جاء في سفر التكوين . قيل : وقال الرب الاله لا يحسن أن يكون الانسان وحده فاضع له عوناً بإزائه . وجبل الرب من الأرض جميع حيوانات البرية ، وطير السماء ، وأتى بها آدم ليرى ماذا يسميها . فكل ما سماه به آدم من نفس حية فهو اسمه . فدعا آدم جميع البهائم وطير السماء وجميع وحش الصحراء باسمها .

نلاحظ أن الرب الاله لم يرد أن يبقى آدم وحده . لظلّ غير آدمي لو لم يحطه الله بما نسميه الطبيعة . الطبيعة عون له بإزائه كي يفهم جوهره الروحي. اذ لولاها ما استطاع أن يكون ذلك الذي هو بعد أن كانت هي التي هي. وعليه فالعزلة المطلقة فتاكة. وميلنا الآدمي لا يستروحها. كأنني بالرب ، الاله ، لم يرغب في أن يطوّق آدم ، بالفراغ

الكينوني ، فكانت حيوانات البر وطير السماء . كانت الطبيعة الظاهرة .

هذا لا يكفي . ان كون الخلائق موجودة ، في عين عينها ، لا يسلطن آدم عليها . لقد وقفت الطبيعة من جهة ووقف الانسان من جهة . كائنان جباران وجهاً لوجه دون مماسّة . دون تعانق . دون وصلة . سكوت كينوني ضخم . وقد علم الرب الاله أن التصالح يجب أن يقوم بينهما . أن الطبيعة يجب أن تلتحق بالانسان .

هذه القطيعة ، بين آدم والخليقة ، لا يزيلها غير الاسم . بالاسم ينطق السكوت فتحصل المعرفة الصارخة . بالاسم تكتمل الحقيقة . بالاسم تدخل الأشياء في فلك الانسان فتصطلح . لهذا أتى آدم جميع الحيوانات البرية ، والطيور السماوية ، ليرى ماذا يسميها . لقد أراد آدم أن يرمي أضواءه على عتمة الطبيعة فتضيء . وأن يحرك سكوت الجماد فينطق .

منذ أن أعطى آدم أسماء للخلائق لم يعد وحده . لم يعد في عزلة وسكوت . ولا الطبيعة في جمود . لقد خلق بالأسماء عوناً إزاءه . ضرب على باب ذويّة الطبيعة فانفتحت نورانيتها . أقام العبّارة التي نقلت الأشياء من ماديتها إلى إنسانيته . وبذلك اكتسبت الطبيعة بعداً كينونياً جعلها ذات قيمة . جعلها مساعداً ، لا خصماً ، لآدم المسمّي .

منذ ذلك الحين واحتكاكنا بالطبيعة هو من الداخل الواعي . هي تلمسنا في بدء من وجداننا . ونحن لا نبقى ، في حضرة الطبيعة ، بدون ردّات فعلية ، فنعطي أشياءها أسماء ، تجري عليها اتساعاً محضاً ، من قبل الانسان ، الذي يتحكم في رقاب المواجيد ، عن طريق تسميتها بمصطلحات خاصة . إن تسمية الشيء ، بمصطلح واحد

خطوة أولى نحو الاستبداد به . نحو تشتيت الغموض من حوله وإدخاله في ذمّة العقل البشري .

الأسماء كلها مجازية . أي انها تجتاز بالأشياء من المادية إلى الآدمية . من اللامعنى إلى المعنى . الاسم هو المكان الذي يُجتاز فيه كالمزار . هو لا يعبّر عن نظرة الانسان في الطبيعة لانه من عندياتنا . لذا مهما تواضعت الكلمات ، وابتعدت عن الخيال ، في سبيل إدراك الواقع المادي ، فهي مجازات بالنسبة إلى الطبيعة . نقول طلعت الشمس . نستعمل هنا مفاهيم كلامية ، تنبثق أصلاً من الانسان ، لنعبّر بها عن وضع لا إنساني . فيتراءى لنا أن الطبيعة تتحوّل ، في القوالب اللفظية ، من جماد إلى حياة . من كائن لا ينبض فيه شرش إلى موجود ينطق ويسمع ويرى . طلع فعل يـدل إلى حركة ذات إرادة . وضعه الانسان ، في سبيل التعبير عن حالاته ، أو حالات تشابه حالاته . فعندما نلحقه بالشمس ، نكون قد أعرنا هذا الجماد خصائص ماوضعت بداءة ، في هذا الفعل ، إلا لتعبّر عن جوهر إنساني بحت . كأني بالشمس في طلعت الشمس ذات وعي . تتحرك كما نتحرك . وتتجه نحو مانتجه اليه . لقد تأنسنت الشمس بفعل اللغة البشرية لأن الكلمة هي دائماً في حكم المجاز . بها يتخطى الانسان من موضع إلى موضع . وهكذا قل عن كل شيء آخر . لهذا كانت وقفة الانسان ، في الطبيعة أو حيالها ، هي دوماً وقفة شاعر . كلنا شعراء ، بالأساس ، مادمنا لا نعرف الطبيعة ، إلا بأسمائها . وأسماؤها مجازات تدرّع المواجيد البرانية هيكلاً انسانياً ناطقاً . إذن لا وجود للسكوت ، إطلاقاً ، في الطبيعة الخارجية . السكوت الذي نقصده عادة عندما نقول : وقد خيم السكوت على الوادي ، ينحصر في أن صوت الانسان غائب عن

الوادي . لكن سكوت الطبيعة نسمعه نحن . فقد يكون خرير ماء ، أو صفير هواء ، أو قوقأة دجاج . إذ لكل جماد صوت خاص به . في هذا السكوت تتكلم أشياء الطبيعة بواسطة أسمائها .

الطبيعة كلها تغنّي . كلها تحمل فيها أرغناً يرتل . غير أننالا نحسن الاصغاء اليها . الشاعر الشاعر وحده يدرك هذا ، في سكوت الطبيعة ، التي يطرز بالخيال أرديتها . فتخاطبه الأشياء بلغة سحرية . إذ ذاك يصرخ قائلاً : أيتها الأشياء الجامدة ؛ هل لك نفس تحن إلى نفسنا ؟ في هذا السكوت تمتلىء الطبيعة في نظر الشاعر الشاعر. تتسع . تغوّر . تتوهج . تتبلور . تتحلى بنفس لاغزة لتحرّك فينا بعض اللانهاية . هذا هو الفن الذي لا يعاكس الواقع كما نظن غالباً . الشاعر وغير الشاعر ليسا على طرفي نقيض . اذ اننا جميعاً شعراء. لكن الشاعرية تتفاوت درجةً عند الناس . الفن امتداد لفطرة الانسان الأصيلة . هو هذه الفطرة عينها وقد سمت في كمالها . فالذين ينادون بضرورة إبقاء الفن محاذياً للواقع يجهلون أن الواقعية هي تلك المثالية المغروسة في عنق الانسان . مهما تواضع الانسان نحو التراب يظل الشيء اعتباراً لديه . إذن المثالية هي في شرش كياننا . والذي نسميه واقعية من جهة الطبيعة إن هو إلا مثالية من جهة الانسان . تلك هي واقعية مثاليتنـــا .

أن نقول : حاجب الشمس ، أنف الجبل ، سُلَّ سيف الصبح من غمد الظلام ، انحط قنديل الثريا ، باح الصباح بسره ، شاب رأس الليل ، النار فاكهة الشتاء ، القلم مزمار المعاني . . . أن نقول مثل هذه الاستعارات ، وغيرها ، فإنه الواقع الذي يفرضه الكيان الانساني . لا حقيقة للطبيعة خارج هذا الكيان ، الذي كلما زادت واقعيته مثاليةً ، زاد التشبيه خفاءً ، فزادت الاستعارة جمالاً . هذا هو

تعديل الطبيعة الحاصل بالمجازات . إذ ذاك لا تعود سكوتاً . بل تتحرك . وتَنطق . وتُسمَع . وتُرى . وتتعطّر . إذ ذاك تصبح اركز في اللطيفة البشرية .

تصبح شهادة تؤديها لقلب الانسان كما قال الحكيم : اشهد ان السموات والارض آيات دالات ، وشواهد قائمات ، كل يؤدي عنك الحجة ، ويشهد لك بالربوبية . وكما قال الرقاشي : سل الأرض من شق أنهارك ، وغرس أشجارك ، وجنى ثمارك . فإن لم تجبك حواراً ، أجابتك اعتباراً . أجل ! إن الموعظة قائمة في جميع الأشياء لأن دلائل الصفة فيها واضحة. فما على الانسان إلا أن يتعظ. ويعتبر . إن كل شيء ساكت هو ناطق من جهة الدلالة .

إذن ليست الاستعارة شيئاً وهمياً . هي واقع إيجابي لا يقدره غير الشعراء . حساسيتهم الرهيفة تعبنهم على خرق العدم الذي يحيط بالأشياء . قد يكونون الفئة الوحيدة التي يمكنها أن تُبعِد أطراف المواجيد الظاهرة . هم ينطلقون نحو عالم أشف . تدق كثافته ، ويلطف مأخذه ، ويبعد مرامه . في هذا العالم ترى العين أبعد من مدى النظر. وتسمع الأذن أبعد من مدى الاصغاء. فيه تترك الأشياء إطارها النهائي لتتحول إلى رموز جمالية ذات إطار لا نهائي . هذا الحس الفني ليس انتفاء للطبيعة . إن هو إلا امتداد لها في اتجاه الانسان .

الصمت في النفس أعقد موضوعاً من السكوت في الطبيعة . ذلك انه يمسُّ الوجدان مباشرة . وهو من أهم المتسللات إلى حقيقة النفس . يكشف لنا انه لا صمت في الوجدان الذي هو حوار بينه وبين ذاته . والحوار دلالة إلى معنى . بل هو معنى . الذي يثبته ؟ كون الصمت على أنواع . هناك صمت الحب . وصمت الخوف . وصمت الحيرة . وصمت الأسف . وصمت الفرح . وصمت

الاغراء . لكل حالة وجدانية صمت خاص بها تتخذه دلالة لها . إن صمت الخوف هو خوف صامت . وصمت الحب هو حب صامت . وصمت الحيرة هو حيرة صامتة . وصمت الاغراء هو إغراء صامت . هكذا نرى أن الصمت صفة بيانية لا فرق بينه وبين الحالة التي يعبر عنها . إن الخوف الصامت هو خوف قد عبر عن ذاته بطريقة صامتة. أي بلغة الصمت . لهذا يختلف الصمت باختلاف الدلالة التي تنبعث منه .

من الحقائق ، التي أصبح شاهدها منها ، أن الوجدان اثنان دائماً : ذات وموضوع . ذات عانية ، وموضوع معنيّ . الوجدان فعل متعد يتطلب ذاتاً تحمِل وموضوعاً يُحمَل . ولنفرض اننا استهدفنا الذات الحاملة ، فهي تنقسم ثانيةً إلى ذات حاملة ، وإلى ذات محمولة هي موضوع . وهكذا نجد أنفسنا ، دائماً وأبداً ، حيال وجدانين يتفاعلان حياتياً . مهما غوّرنا في أعالينا ، أو حلّقنا في أغوارنا ، كي نصل إلى وحدة لا تنقسم ذاتاً وموضوعاً . . مهما عملنا في سبيل التقاط هذه الذات الفاعلة دون أن تتراجع إلى الوراء ... فإننا دوماً أمام ازدواجية مغروسة في صميم الوجدان . لا وجدان إلا وهو نتيجة هَاتِ وخُذْ .

هذه الازدواجية المشكوكة في قاعنا هي ذاتها الأساس الذي تقوم عليه لغة الشفاه . هي ليست وجهاً إلى وجه ساكت . بل انها فعل من الوجدان الذات كجواب عن الوجدان الموضوع . الوجدان الذات ، لا يقف مكتوف اليدين،أمام الوجدان الموضوع . هذا الوجه إلى وجه تراشق محموم كلما زاد التوغل في الأعماق . هو إبراقُ معانٍ بين الذات والموضوع . هو يعني ان الوجدان يشتمل على مخاطِب يتكلم ومخاطَب يصغي. على من يدلي ومن يتلقى. على من

يسرد ومن يقبل . مهما انفرد الانسان في وجدانه فهو دائماً محدِّثٌ ومحدَّثٌ عنه .

إذن ليس الصمت توقفاً عن الكلام . قد يبدأ عندما يتوقف الكلام الشفهي. إلا أنه لا يبدأ حتماً لأن الكلام قد توقف. الصمت ظاهرة وجدانية لا تعني فقدان الكلام .لانه أكثر من حالة يستطيع الانسان أن يضع ذاته فيها حين يروق له ذلك . هو حقيقة بيانية . يوقظ إلى الحياة كالكلمة ، ويفيد الانسان كالكلمة ، ولكن على غرار آخر . الكلمة عينها تفقد لهبها ، عندما تقطع كل علاقة مع الصمت ، أي مع فعل التأمل ، الذي يتميز الانسان ، به ، من باقي الموجودات .

كثيراً ما يأتي الصمت أبلغ في الافصاح ، وأفصح في الابلاغ ، من لغة الأصوات والحروف . والبيان على حد قول الجاحظ اسم جامع لكل أمر كشف لك عن معنى . فيكون الصمت ، والحالة هذه ، كما تكون اللغة عينها ، وجهاً من أوجه البيان ، مثل اللفظ والاشارة . إنه يُبلغ إلى الآخر حاجةَ الصامت . إذ الصمت ، وإن لم يسند إلى الصامت كلاماً بقرع الشفتين ، ينوب مناب الكلام في معرض الحاجة . والحقيقة انه يُستحسَن في مواقف عدة ، ويُفضَّل على اللفظ ، فتنبعث اليك الدلالات ، من خلفه ، بقوة هي البلاغة ذاتها . فانظر إلى العين ترَ كم تنطق أحياناً بما في الضمير أكثر مما يعبّر عنه اللفظ . لهذا قال زهير :

فإن تكُ في صديق أو عدو تخبرك العيون عن الضمير

وقال محمود الوارق :

وإذا تلاحظت العيون تفاوضت وتحدثت عمـا تجن قلوبها
ينطقن والأفواه صامتة فما يخفى عليك بريئها ومريبها

وقال أحمد شوقي :

وتعطلت لغة الكلام وخاطبت عيني في لغة الهوى عيناك

تجدر الإشارة ، هنا ، إلى أن الصمت على نوعين . صمت فارغ ، وصمت طافح . الأول عدم لا معنى له . وهو دون اللغة مادام لا يشير إلى مقصد . انه صمت ساه ، مجدب ، يعادل الصفر . لا شيء ينبثق منه . ولا يحجب خلفه غير صمت آخر .لذا قيل انه الموت . الثاني طافح ، خصب ، لأنه يعني . هو صمت فاعل ناطق مُوحٍ . هذا الصمت يضعنا ، وجهاً إلى وجه ، أمام القضايا الكبرى ، في الوجود البشري . يثير فينا القشعريرة ، ويوقظ آفاقاً مديدةً ، أمام بؤبؤ الوجدان . فيه وبه تنهمر على رأسنا أخطر الأفكار وأنضج العواطف . واليه نعود في الملمات الجسيمة ، من حياتنا ، لأنه أصدق تعبير عن مشاعرنا العميقة .

هو غير الصمت ، الذي يبعد الانسان عن مراقي العلم ، وأضواء النور الكاشف . غير الصمت الذي يطمس على القلب التائق إلى الكلمة العلوية. غير الصمت الذي يشوه الكلام ويلغيه .أن يكون الانسان وحده فهذا لا يعني انه منفرد . إذ يجد نفسه ، تواً ، منفلقاً إلى اثنين : ذلك الذي هو وذلك الذي يرغب أن يكونه . في العزلة ينطوي الانسان على ذاته . يعود إلى ذاته . ينفرد بذاته . يحتكم إلى ذاته . يؤوب إلى ذاته . وهي كلها معان تفيد أن الوحدة قبر للحي . أن الالتصاق التام بين الفكر وعين عينه ، بحيث لا يبقى ممرّ بين الاثنين ، هو من رابع المستحيلات . لذا كان الصمت الباطني حواراً باطنياً قلّ من أدرك معناه . قيل : كل صمت ليس فيه فكر فسهو ، وكل نظر ليس فيه اعتبار فلهو .

الحقيقة ان الصمت لا يبطل الكلمة ، ولا يعزل المحادثة ، لكنه يتوجها . إذا صمت الفم فلكي تصغي النفس إلى القلب يتحدث . في هذا الصمت الطافح ترهف الأذن الباطنية . تلامسها أصداء الداخل . يتعرى الخارج من حولها . تدغدغها نمنمات جوّانية . الفكر ليس إناء فارغاً في هذا الصمت. بل هو يحمل بين أغشيته ألف همس" وهمس". فهناك حالات مقمطة هي في ارتسام بادىء ، هناك عواطف سانحة ، وأحاسيس عابرة ، وظلال أفعال وآمال . هذه التلويحات تحرك ، في الصمت ، ألف لا نهاية . ذلك الصمت يقلق المادة . ويبعد أطرافها. ويضخم وديانها . به يغيب الانسان عن العالم الأرضي ليدخل في ذاك الذي يسحر . ذاك الذي ينقلب فيه كل شيء إلى طلسم .

يعني ان الفم الذي يطبق شفتيه لا يقف عن الحديث . فمن البؤبؤ تخرج أبدع المعاني لأن كل صمتٍ عميقٍ هو عالم أفكار . هو أروع اتحاد يقوم به الانسان مع ذاته . هو المجتمع النقال الذي يتبعنا حيث نكون . هو المجتمع اللامنظور ، الذي نحمله بين جوانبنا ، في المجتمع المنظور . الذين يعجزون عن أن يعيشوا هذا الصمت ، في قرارة نفوسهم ، يعجزون عن أن يدركوا عظمة الحياة في المجتمع . أبرع المحدثين هم الذين يعرفون كيف يصمتون . هم الذين يحسنون الصمت في المواقف الضخمة .

الواقع أن النتاج الخالد لا يُحبَل به إلا في الصمت . أجمل الشعر هو الذي يتناوله الشاعر من بعيد الصمت . فيه ترى الحسن والبهاء والضياء . فيه ترى المحاسن الغريبة العجيبة الأنيقة . فيه ينكشف الغطاء عن المكالمة الصريحة مع الحقيقة . فيه ترى النفس بدون أن تنظر وتسمع بدون أن تصغي . إنه رؤيا في اللامنظور . فحالما تهجع الشفتان ، يستيقظ الفؤاد من غفوته ، ويبدأ نهاره ، إذ النفس

لا ترتاح إلا في الصمت . هدوء الليل يثير الفكر ، ويبدد الأدخنة ، فيصفو الوجدان . حينئذ تبرز الألفاظ المنقحة في سماء البلاغة . وقد أشار أبو تمام ، إلى هذا المعنى ، بقوله :

خذها ابنة الفكر المهذب في الدجى والليل أسود رقعة الجلباب

بأن كيف أن أبا تمام جعل الليل ذاك الهيكل المقدس الذي تشرق فيه كواكب المعاني الدقيقة وتعلو به رتبة الكلام. لأن النفس تتمكن في الليل من أن تطرح ما يتجافى عن مضاجع الرقة . فيه يتضح مقصدها ويسهل مطلبها . كم من شاعر غنى الليل ، فمجد عتمته ، وراح يستلهم ظلامه ، ويبحث في حلكه عن فانوس الحكمة . كم من فيلسوف ترك الناس ، والتجأ إلى الدجى ، ليفتش عن الحقيقة . كم من عالِم هجر المدينة وتجلبب بالليل ليعثر على ضالته .

النفس تتجمع فيه من أطرافها ، فيصفو خاطرها ، وتستيقظ واعيتها . فيه تهدأ الأصوات المضجة ، وتسكن الحركات المقرقعة ، وتطلع مرآة التهذيب صقيلة ، فيصح الذهن ، وينشرح الصدر . حينئـذ تنقشع الظلماء ويبين الضوء الكاشف . في الليل تحلو الصلاة ، وتزار القبور ، ويستملح الحب ، وتحاك المؤامرات ، وتخطط المشاريع الجبارة ، وتوضع الأهداف . فيه تزحف جحافل الوجدان ، وتتمخض الواعية بأجمل العبارات ، التي بقيت على الدهر . في الليل ينضج الأدب والشعر والفلسفة .

لو استطعنا أن نتصفح يوميات نوابغ العالم لما رأينا أن قريحتهم تجود بلمع الضياء الباهر إلا في الصمت الرهيب . إن النفس تقترب من نفسها في الوحدة. تتلمس جنباتها بأمانة أصح. لذا تنفرد عن المجتمع لتجتمع بمفردها . في هذا الاحتكاك الصامت تتحدث مع نفسها . إذ

ذاك تترصن الكلمة . الصمت لا يلغي الحديث ، الذي نجريه مع الآخرين ، بل هو امتداد حديث مع ذواتنا . لولا هذا ما كان ذاك .

الذين يعرفون كيف يصمتون ، ويقدرون صمت الفكر ، هم قلائل . بين الناس. هم فئة تشعر بتعزية في الصمت قلما يشعر بها العامة . لهذا كان الصمت فراغاً لمن لا يستطيع أن ينقطع عن معاشرة الناس . وكان الصمت غذاء لمن تجوع نفسه إلى مكالمة نفسها في أحضان أمنا الطبيعة . لهؤلاء القلائل ينفتح عالم الوجدان وترفع أعلام الحقيقة . إن النفس التي تطلب الكلام الجميل تطلب العزلة حيث تأخذ حظها من الاستجمام ، فتسكن غمائمها ، وترق نسائمها ، وتتغنى حمائمها ، إذ ذاك تلاقي نجومها الطالعة وبروقها اللامعة .

عندما أنظر إلى سواي ، وقد جلس على مقعده يطالع صحيفته اليومية بصمت وسكينة ، أقول بأنه صامت . إلى أي شيء أستند في حكمي عليه ؟ أستند إلى شفتيه الجامدتين . هو لا يقرعهما . لا يصوّت عالياً . هذا جلّ ما أعاينه ، لديه ، لأنني لا أستشرف غير ظاهره . ما يبين لي منه هو جسمه المرئي . جسم جامد لا يتحرك في موضعه ولا يبدي تململاً . لا ينظر يمنةً ولا يسرةً . لا يتحدث مع أحد في الخارج . أقول انه صامت بالنسبة لي . لكن عندما أجلس أنا ، على مقعدي ، لأطالع صحيفتي اليومية ، بصمت وسكينة . . . عندما أتبنى حالته بالذات . . . هل يجوز لي أن أقول عن نفسي اني صامت ؟ هل يسري عليّ الحكم ، ذاك ، أنا الذي أشعر بذاتي من الباطن ؟ حين قلت عن الغير بأنه صامت كنت مشرفاً من خارجٍ فضائيّ . أنا لست هو . وهو ليس أنا . بيننا عالم مادي . لذا غاب عني باطنه . إنما أين الفضاء بيني وبين ذاتي ؟ أين المجالات المكانية

التي أتدرج فيها لأصل إلى ذاتي ؟

أنا لست صامتاً في باطني . وعندما أقول عن نفسي بأنني صامت أكون قد ألغيت هذا الباطن . قد تجاهلته لأطل على ذاتي من شرفات برّانية . أكون قد وقفت من ذاتي وقفتي من الغير الصامت . أكون قد انقسمت إلى اثنين : واحد في الداخل وواحد في الخارج . هذا الخارج فيّ أصبح آخر . أصبح الغير ، الذي كنته ، بالنسبة إلى غيري ، والذي ينعتني بالصمت ، لأنه لا يرى مني إلا الشفتين الجامدتين . أنا الآن ذلك الغير ، في ذاتي ، بالنسبة إلى شفتي . وهكذا أقيم فضاءً ، أي مسافةً برّانيةً ، بيني وبين نفسي . أتشيّأ . أقف أمام نفسي . حيالها . لأرى كما أرى الغريب شفتي اللتين لا تتكلمان . عندئذ أقول عن ذاتي : أنا صامت .

غير أن الفرق كبير بين الحكمين . فرق في الطبيعة لا في الدرجة . حين أقول عن الغير ، انه صامت ، أستند فقط إلى جمود شفتيه ، لأنني لا أستطيع أن أجتاز حدود فمه . لكن عندما أقول عن نفسي اني صامت أتجه فوراً نحو غاياتي الخاصة . نحو دلالاتي . نحو معانيَّ . نحو مراميَّ الشخصية . وبهذا أكون قد تساميت ، عن جمود الشفتين ، ودخلت في عالم البيان الروحي . أضف إلى ذلك ، انني عاجز عن إطلاق حكم الصمت عليَّ ، إلا بالقول انني صامت . وهكذا ينتفي الصمت ، إذ يصبح قولاً ، بل كلمةً وربما جملةً .

الصمت هو في الجسم فقط ، وبالجسم ، الذي لا أراه أنا إلا من الخارج ، فأشيّئه ، أي أجعله شيئاً من الأشياء الجامدة . وبذلك أتخذ موقف العالم الطبيعي من المادة البرّانية . أو موقف الطبيب من المريض المتألم . هو جسدي ، الذي أقول عنه ، بأنه لم ينبس ببنت شفة . هو جسدي الذي أراه شيئاً من الأشياء . مثَله مثَل جسد الغير الذي

أشرف عليه من الخارج . إن الصمت ، الذي أراه ، هو صمت بالنسبة إلي . أنـا أرى صمت الجالس إزائي لأني أرى شفتيه الجامدتين . أما صمتي فأنا لا أراه . لن أراه مالم أتحول إلى آخر فيّ . هذا الآخر يستطيع أن يحكم عليّ فيقول بأنني صامت . لكن جمود الشفتين لا يعني مطلقاً عدم وجود حوار في الصامت يدور خلف الشفتين بينه وبين نفسه . هو لم يصمت إلا ليعبر عن حالة من الحالات النفسية . إذن هو صامت ناطق . ومن هنا قول الأخطل :

إن الكلام لفي الفؤاد وإنمـا جعل اللسان على الفؤاد دليلا

من أكبر الأدلة على أن الصمت لغة ، أي معنى ، كونه مظهراً اجتماعياً . لا صمت إلا في مجتمع إنساني . الانسان لا يصمت إلا حيال آخر . قد يكون هذا الآخر في الخارج وقد يكون في الباطن . المهم ان الصمت هو من أكبر الأدلة على الحياة الاجتماعية أو المجتمعية . هو معنى ، أو إشارة إلى معنى ، تستوجب آخر ليدركه . لو كان على وجه البسيطة إنسان واحد ، لما تمكن من أن يصمت ، إلا إذا اعتبرناه اثنين : أنا وأنت في آن واحد . لأن الصمت هو من أجل الغير . ولا معنى له إلا في وجدان الغير . أنا لا أصمت إلا لأنني أعني شيئاً . وأنا أشعر في قرارة نفسي بأنني أعني شيئاً . والناظر إلي بامعان يدرك أنني في حالة تبيانية .

الصمت كفيل ، كاللغة ، أن يجعل مني موجوداً ، له معنى في نظر الآخرين . وأن يشعرني بوجودي ، أيضاً ، عن طريق الآخرين . يردني إلى نفسي بعد أن يبرقني إلى غيري . لذا الصمت تعاطف . اذا اخذنا اثنين تلاقيا ، بعد غربة طويلة ، وتعطلت لغة الكلام بينهما ، فهما يعبران بالصمت عن هذه الحالة الفرحة . الفرح هنا يكون فرحاً صامتاً . وهذا

لا يعني تهويناً لخطورة اللغة . الألفاظ احتقنت ، قاموسياً ، فتوقفت حيناً ، متحولة إلى دموع تنهمر من العيون ، وقبلات تنهال من الشفاه ، وإلى ضمّ وشمّ وعناق . كل ذلك في صمت هو ملء اللغة بمعنى الدلالات ، لأنه صمت ناطق . وهكذا قل عن كل صمت آخر . معنى الصمت موجود في نفس الآخر أو الغير . الغير هو الذي يتلقى معناه . هو الذي يفهمه ويفسره ويحاول أن يرد عليه إما بصمت مقابل وإما بكلام .

لاندري إذا كان الحيوان يصمت . الظاهر انه لا يصمت ، مادام لا يزاول اللغة ، على طريقة الانسان . لا صمت إلا حيث تكون اللغة . ولا تكون اللغة إلا حيث يقوم المجتمع البشري. اذن الصمت دليل ، عند الانسان ، على تقييده بقوانين البيئة ، التي يعيش فيها . على احترامه لها . يسود الصمت في الجنازة . في بيت الفقيد . أمام القبر . في الأماكن المقدسة . لا معنى للصمت ، على قمة جبل عال ، إلا في اعتبار انسان ، تسلق هذا الجبل . أنا بحاجة دائماً إلى آخر لأقول له بأن العزلة جميلة . وإلا يُفقَد معنى الجمال . اللهم إذا قلتهُ لنفسي . أنطوي على نفسي ، وأصمت صمت مفكر ، يتأمل ، ثم أذرع أرض غرفتي ذهاباً وإياباً. هذا الصمت لا يكتسب فحوى الفكر المتأمل ، إلا إذا أطل عليّ أحد من الخارج ، ورآني في هذه المشية . حينئذ يتردى معنى التأمل . حينئذ يقال عني : هو في صمت يتأمل .

تصور معي قاعة الدرس ، مساء ، في معهد كبير . وقد تغيب الناظر تلبية لدعوة له . قامت قيامة التلاميذ . هذا يلكز رفيقه . وذاك يتثائب غامزاً من جلس إزاءه . وذلك يطلب مسطرة بصوت عال . ثم تصور معي الباب ، ينفتح بغتةً ، ويطل الناظر قبل أوانه . لاينبس

بينت شفة إطلاقاً . يدخل ويقف صامتاً فيعود النظام إلى ما كان عليه . ما قيمة هذا الصمت ، لو حدث في قاعة درس ، خالية من التلاميذ ؟ لا قيمة له . إذ ليس هناك حضور إنساني ، في القاعة، ليتلقاه ويفسره . الطاولاتُ لا تقيِّم الصمتَ ، ولا الجدرانُ ، ولا السقفُ ، ولا الكلب المربوط أمام الباب . وإذا كان الداخل إلى الكنيسة يصمت فلاعتقاد منه أن الله موجود فيها . الصمت باب من أبواب التهذيب الاجتماعي . قيل الصمت زين للفتى . هو زين لأنه يظهر الفتى ، في نظر الآخرين ، بمظهر الذي يحترم من هم أكبر سناً ، فلا يتقدم عليهم في الحديث . الصمت فن من فنون التمدن . ذلك أن المثقف يعرف كيف يصمت وأي متى يصمت . أما الهمجي فلا يراعي نواحي الصمت لأن الحياة الاجتماعية لم تصقله .

هل النظر الصامت هو صمت في النظر ؟ سؤال وجيه ، يدخل في إطارالبحث ، الذي نحن بصدده . ولكي نجيب عنه ، ينبغي لنا أن نفرق ، بين العين والنظر . بهذا الفارق بينهما ، نعرف تماماً أن العين ليست النظر الذي يعبر ، كاللغة ، عن كتمات القلب الانساني . العين هي ذلك العضو اللحمي ، تحت جبهة الرأس ، والتي من خصائصها أنها جامدة في فلكها ، لا تتنقل . لا تذهب إلى مسافة . هي دائماً في غلافها البدني . هي شيء جسمي ، لا يقترب ، ولا يبتعد ، من الآخر الذي تراه .

النظر بالعكس هو ذلك السيال الوجداني ، الذي لا تراه العين العارية ، ولكنه ينبثق من العين ذاتها ، ليذهب إلى هناك ، إلى مسافة بعيدة أو قريبة ، ويقع على الشخص المنظور . النظرة شحنة من شحنات النفس تتطلب وجداناً طارداً ووجداناً لا قطاً . وجداناً يرسلها ووجداناً يتلقاها . النظرات هي التي تَرى وتُرى . هي التي

َتسأل وُتسأل . تخاِطب وتخاَطب . تفاوِض وتفاوَض . هي ضابطات ارتباط .

النظر يحمل شحنات الذهن ، وينقلها معه ، ليرميها على الآخر المنظور . وهو الذي ندركه ، لا العين ، لأنه كساعي البريد مؤتمن على رسالة ، ينبغي له أن يوصلها إلى صاحب العلاقة . هو الذي ينشيء شبكة مواصلات بين اثنين أو أكثر . إن النظر ذو دلالة .العين كسولة لا تتحرك . النظر يروح ويجيء . وعندما ندرك معاني النظر تغيب عنا العين . نحن لا نرى جمال العين بل نرى جمال النظرات . الجمال معنى ، والنظرات وحدها تعني ، إذ العين لا تبرق شيئاً . هي طينة لحمية . قيل عن المرأة الأميركية : لها عينان كبيرتان لكنها فاقدة النظر . مقصده أن عينيها لا تتكلمان لأنهما لا ترسلان نظرات ناطقة .

لا مبالغة في قول كهذا : وقد وقعت نظرات الحاكم على المجرم كسيف قاطع . النظرات تقع فعلاً على الغير لأنها شحنات نفسية نقالة. جسم الغير يشعر بوطأتها كما يشعر بوطأة المادة . فقد تكون حادة ، شاحذة ، لاذعة ، مغرية ، ناعمة ، لئيمة ، إلى ماهنالك من معان في النفس البشرية . لنتصور شاباً ، في مقتبل العمر ، يحاول أن يسرق ، من غرفة أبيه شيئاً ثميناً غالياً . وهو يعتقد أن لا أحد ينظر اليه . ثم يلتفت بغتةً إلى الباب ،فيرى أباه واقفاً ، ونظراته المؤنبة مسددة اليه . لم تحصل مشافهة بينهما . لكنه شعر بما هو في مستوى المشافهـة . لقد سقطت نظرات الوالد ، على الابن ، كإبر حادة أحس بها إحساساً جسمياً . اخترقت هيكله الخارجي وراحت تنخس ضميره . والدليل إلى أنه شعر بها ، وأدرك معانيها ، هو جموده في مكانه . ارتجاف يديه ، واصطكاك ركبتيه ، واحمرار وجهه . هو

خوفه الذي جعل لسانه يتلعثم . هو العرق الذي سال من جبينه . حدث كل ذلك دون أن يسمع صوتاً . لقد قامت النظرات مقام قرع الشفاه . لنتصور ، الآن ، هذا الوالد أعمى ، وقد مر بالباب ، مصادفةً ، فوقف ، دون أن يدري ماذا يفعل ابنه ، في الغرفة . وقف ، لا لشيء آخر ، إلا لأنه أراد أن يقف. ثم التفت الولد، بغتةً ، فرأى أباه . أتعتقد أنه يضطرب ؟ عين الوالد موجودة ، وقد تكون مفتوحةً ، إلا أنها لا تنظر . إذن لا تبرق شحنات نفسية . إذن لا تعني شيئاً. ويتابع الابن السارق عمله ، إذ يشعر بأنه منفرد في الغرفة ،أي لا أحد يراه . لا أحد ينظر اليه .

يبين لنا الآن الخطأ الذي انزلق فيه برغسون . لقد فهم اللغة على أساس الكلمة المعزولة . فهمها مجموعة ألفاظ مخلعة. فهمها تقزيزاً لمائيّة الديمومة . فهمها اسماً ، وفعلاً ، وحرفاً . هي عنده من مواليد الفضاء ، وبنات المجتمع ، بمعناه الأشح . لذا جاءت وسيلة تجارية ، لتفاهم تجاري ، بين الناس . أما الغاية الكبرى ، القابعة خلف المجتمع والفضاء ، فاللغة عاجزة عن أن تدرك قلبها . هذا هو موقف برغسون من اللغة ، على ضوء نظرية الديمومة ، كما سبق شرحُها . وهو موقف عدائي صريح لوظيفة الكلمة التي هي تجريد .

لكن برغسون ذاته لا يُنكر أن الفارق ، بين الانسان والحيوان ، هو المعرفة التي ، مهما يكن لون اتجاهها ، هي حجة الانسان الكبرى والاخيرة . إلا أن المعرفة لا تحدث بمعزل عن الكلمة . لا معرفة إلا وهي معرفة مكلمنة ، شرط أن نعتبر اللغة انبثاقاً دينامياً من لطيفتنا البشرية ، لا تنفصل عن باقي نشاطات الوجدان . عجزها من عجزه ، وزخمها من زخمه . هي انطلاق داخلي من الديمومة عينها . هي ديمومة الديمومة بالفعل . والتجريد ،

الذي تزاوله ، هو أيضاً من الديمومة عينها . وإلا من أين تأتي ؟

التجريد ، بمعناه المألوف ، تبريد لجذوة الحياة . تكليس لحرارة الباطن . تجميد لحركة الديمومة . هذا التحديد للتجريد لا يعطي غير مطل واحد عليه . التجريد التجريد ذو نطاق أوسع . هو ليس عملية فرز العناصر المشتركة ، فيما بين المواجيد ، وإهمال العناصر الباقية . قد يكون هذا أحد مفاهيم التجريد كما تدل التسمية ذاتها . فنحن نجرد ، من جميع الناس ، العناصر المشتركة فيما بينهم ، كي نصل إلى الجوهر العام . إلى ما يحدد الانسان عموماً .

هذا التحديد للتجريد يحوّر واقع التجريد الذي هو حقاً عملية امتصاص واختزال وانضباط تفضي بنا إلى الكلمة . ليس كالتجريد ما يساعد الانسان على أن يحوش كثرة المادة في قليل من الأحرف . على أن يضبط انفلاش الطبيعة بنظرة واحدة . ويختزل بسط الامتداد في قبض اللغة . بالتجريد يتحكم الانسان في الماجريات ويتسلطن على الحالات الوجدانية . إنه دليل على ألوهية الواعية فينا . التجريد شدّ ارتخاء ، وضبط شتيت ، ولملمة تنوع ، وانضغاط أجزاء مخلعة في قليل بسيط . لقد كان برغسون أحرص ، من غيره ، على تعريف الحياة كتشدد ، بالنسبة إلى المادة التي تتمدد ، وتنفلش عبر الفضاء ، كلما أمعنت في ماديتها . ميزتها انها انبساط جامد . ثم يصعد تيار الحياة ، من دركات المادة ، إلى درجات الروح . هذا الصعود يبدأ امتداداً وينتهي تشدداً . هو كد تنكمش فيه المواجيد ، شيئاً فشيئاً ، حتى تصل إلى القمة ، التي هي الروح . هنا تتصفى. تتنقح. هنا تنضبط قواها كلها في ومضة واحدة من ومضات الوجدان .

هذه القوة الضابطة لانفلاش الديمومة ، وارتخائها ، وسيلانها ، تبين جلية في ملكة اللغة. إذ الكلمة الواحدة تختزل لانهائيات جرارة.

الكلمة خلاصة الخلاصات . فيها تتكدس عوالم وحالات . فيها تنرص الكثرة المتمددة . إنها آية الله في مخلوقه الآدمي . أما قيل بحق : في البدء كان الكلمة . أجل ! في البدء كان الواحد . كان البسيط . كان القليل الصافي الذي منه انبثقت الكائنات .

الفصل الثالث

في وجوديّة اللغة

قلنا ان اللغة غاية لا واسطة . وقد عنينا بذلك انها جوهر من الجواهر التي يقوم عليها محض الانسان . والجوهر عام . لكن الانسان لا يشرف على الجوهر إلا ابتداء من الوجود . والوجود خاص . الذين يريدون أن يثبوا توّاً إلى الجوهر العام ، بدون الاستناد إلى الوجود الخاص ، لا يصيبهم إلا الفشل . ولا يدركون إلا الفراغ . الانسان ، شاء ذلك أو أبى ، هو في سبيل الجوهر ، مبتدءاً من الوجود .

يظن البعض أن الجوهر والوجود يتنافيان ضرورةً . والحقيقة أن التعاضد قائم بينهما . تلك هي جدلية الحياة . إن الجوهر بحاجة إلى وجود ، يتجسد فيه ، وإلا ما كان جوهراً . والوجود بحاجة إلى جوهر ، يصعد نحوه، وإلا ما كان موجوداً . إذا فُصِلَ الجوهر عن الوجود ، قطعاً ، تهافت الاثنان معاً . إذ لا يعود الجوهر منسكباً في وجود ولا الوجود مسدداً إلى جوهر . الانسان عاجز عن أن يرفع الجوهر العام إلا بحفر أسس له في الوجود الخاص . إن

جوهراً لا ينوجد ، ووجوداً لا يتجوهر ، تنتفي عنهما صفة الجوهر والوجود . لذا كان على الانسان ، كي يستبقي حياته ، أن يراوح فيما بينهما .

أجل ! إن حياتنا لا تدوم ، حقاً ، إلا إذا تعاضد هذا التناقض القائم ، دوماً ، بين الجوهر والوجود . لولا التعاضد ، بين هذين الضدين، لذهبت حياة الانسان. إذا استقل الجوهر بجوهريته (دون أن يرتكز على الوجود) واستقل الوجود بوجوديته (دون أن يسدّد نحو الجوهر) كان فناؤنا خلف كل منهما . إذن لا كيان لجوهر عام إلا في وجود خاص . أي في وجود واحد .

هكذا اللغة انها جوهر لا يتحقق إلا في وجود واحد. هو اللسان. ان يعني ان الإنسان لا يتكلم اللغة . وانما يتكلم اللسان . نقول ، مثلاً ، هذا الرجل يتكلم اللسان العربي . اي يلسن العربية . وعندما نقول اللغة العربية يكون ذلك على سبيل الحصر .

اللغة ليست فكرةً مثاليةً ، على النمط الأفلاطوني ، عاريةً من كل وجود مظهري . إن اللغة مضمون حياتي ، يعيشه الإنسان في حيز الخاص ، الذي هو اللسان . هي وجود حنجري . من هنا قول سارتر :

> لا يقوم التكلم على ان ننطق الالفاظ ، فقط ، وان نفهمها بصورة عامة . بل على ان نلفظ لغة ما ، اي لساناً من الالسنة ، لنبين بذلك اننا ننتمي الى الانسانية في بدء من القومية (١) .

نضيف إلى هذه الفكرة ، عند سارتر ، أن اللغة التي يبرهن بها الإنسان أنه ينتمي إلى الإنسانية ، في بدء من قوميته ، هي لغته الأم القادرة ، وحدها ، على أن تفصح تماماً عن شخصيته . وهكذا

---

١) راجع كتابه « L'Etre et le Neant » وجه ٥٥ Gallimard ١٩٤٣ .

يعود البحث ، في علاقة الوجدان باللغة ، إلى البحث في علاقة الوجدان باللسان ، أو باللغة الأم .

لا بد لنا هنا من أن نحدد اللغة الأم . ما هو المقصود بها ؟ أو بعبارة أوضح ما هو المراد بالنعت الأم ؟ أتكون اللغة الأم هي التي يولد فيها الإنسان ، أي لغة الشعب الذي ينتمي إليه عرقاً ، وبذلك تأخذ كلمة لغة أم معنىً مادياً ؟ أم تكون اللغة الأم هي التي تعبر كل التعبير عن الوجدانيات وبذلك تأخذ كلمة لغة أم معنىً لا مادياً ؟

القول بكون لغة الإنسان الأم ، هي التي يولد فيها الإنسان ، يشتمل على فكرتين متصاهرتين : العرقية ، والتأسلية . أما العرقية فهي تعني أن لغة الإنسان الأم هي لغة البلد الذي يكون قد وُلِد فيه . التأسلية تعني أن الولد يرث بالسلالة لغته الأم كما يرث من والديه سيماءه ولون دمه . أنقول ، إذن ، وفقاً لهاتين الفكرتين ، إن الألماني العرق يتكلم بالضرورة ، الألمانية ، كلغة أم له ؟ وإن الطفل المولود من أبوين افرنسيين يرث جبراً منهما لغته الأم؟الوثائق العلمية لمتتوافر لدينا ، بعد ، في سبيل البرهنة إيجابياً على صحة هاتين الفكرتين .

لا شيء يثبت ، موضوعياً ، أن هناك علاقة سببية ، بين العرق واللسان . مدار الأول يختلف عن مدار الثاني لأن العرق مزاج واللسان مهارة . دليلنا إلى ذلك الأفراد الذين ينتمون من حيث العرق إلى شعب ويتكلمون كلغة أم لسان شعب آخر . إن الأدب الإفرنسي يشتمل على كتبة خالدين هم من عرق غير افرنسي . وهكذا قل عن كل أدب ضخم من الآداب العالمية قديماً وحديثاً .

لا شك في أن اللسان يعكس روح الأمة . لكن الأمة شيء والعرق شيء آخر. هناك تواز محكم بين الأمة واللسان لا بين العرق واللسان. كل ولد يستطيع أن يتلقن لسان أي بلد في العالم ، حتى يصبح هذا

اللسان لغة أم له ، شرط أن ينقل الولد إلى ذلك البلد ، فور ولادته ، وأن يعيش فيه طويلاً . دليلنا إلى ذلك أولاد المبشرين الذين يتجولون في الأرض . هم يتكلمون لسان البلاد التي يرون فيها النور بالكفاءة ذاتها التي تتكلم بها رعايا البلاد عينها . أن نقول بجبرية العلاقة بين العرق واللسان ، في كيان الإنسان الفرد ، هو قول ظني لا يرتكز على أسس إيجابية .

ولا شيء يبرهن ، موضوعياً ، أن الولد يتناول لغته الأم بالسلالة. وإن الوراثة هي التي تضع في حنجرته صوتية هذا اللسان أو ذاك أو ذلك . الأدلة العلمية تشير ، بالعكس ، إلى أن المرء مسلط ، فور ولادته ، على جميع ألسنة الأرض . اللغة الأم لا تتحكم فيه ، فعلاً ، إلا بعد أن يُعطىَ جميع الألسنة ، قوةً . ألسنة الأرض متساوية ، في لسان الولد ، بُعيد ولادته . هو مفطور عليها كلها . ولنا دليل قاطع إلى حقيقة هذا الواقع . إن المولود من أب وأم عربيين ، إذا دُفِع إلى حاضنة روسية ، مثلاً ، لتعتني به حتى الرشد (وقد أقصيَ مطلقاً عن سماع اللسان العربي) هذا المولود ينشأ خالياً من ملكة التكلم باللسان العربي .فهو يكتسب لسان التي حضنته وعلمته . إن اللغة بالفطرة وأما اللسان فبالتلقين . لكن الإنسان بعد أن يتلقن لساناً ما ، بصورة جدية صارمة ، يقفل عليه باب العبقرية في النتاج العالي ،إلا من ناحية ذلك اللسان . قال أحد أئمة اللغة :

> ان عبداً صغيراً ، متحدراً من عبيد السودان ، يستطيع ان يتكلم جيدا الفرنسية و الانجليزية ، اذا بدأ فور ولادته ممارسة هاتين اللغتين في محيط يتكلم بهما جيداً (١)

---

١) راجع كتاب Meillet بعنوان Les Langues dans l'Europe Nouvelle ص ٧٨ Payot ١٩٢٨

نذهب إلى أبعد من ذلك . نقول إن الإنسان قادر أحياناً على أن يهجر لغته الأم ، في سبيل لغة أم أخرى ، إذا كانت الأولى لم تتركز بعد نهائياً في مطاوي قلبه . فالروائي الإنجليزي الشهير ، جوزيف كونراد (Joseph Conrad) وهو من أصل بولوني ، لم يتبن اللسان الإنجليزي لغة أم له ، إلا في الثلاثين من عمره . تعلم البولونية أولاً عندما كان في بولونيا . ثم الفرنسية عندما هاجر إلى فرنسا . وأخيراً الإنجليزية ، عندما انتقل نهائياً إلى بلاد الإنجليز ، واستقر فيها .

وقد ذكر اسحاق أبشتين (Izhac Epstein) حوادث كثيرة بهذا الصدد شبيهة بحادثة كونراد . قال ، في إحدى ملاحظاته ، ما يلي :

قضت الآنسة ك ... ولها من العمر تسع عشرة سنة ، مرحلة طفولتها الاولى في اليهودية ، بين جماعة من الاسرائيليين ، حيث تلقنت اللغة العبرية . ثم هاجرت ، في السادسة من العمر ، الى اميركا حيث امضت ثلاث سنوات ، نسيت خلالها اللسان العبري ، مطلقاً ، وتعلمت جيداً اللسان الانجليزي . عادت بعد ذلك ، الى فلسطين ، وعاشت كتلميذة داخلية في مدرسة المانية ، ثلاث سنوات ، تعلمت خلالها اللسان الالماني ، ولكنها نسيت الانجليزي . وفي الثالثة عشرة من العمر ، رحلت الى لوزان ، حيث اتقنت جيداً اللسان الافرنسي ، ونسيت الالماني مطلقاً ، على الرغم من انها درست هذا اللسان في المدارس (١) .

تنبيه . إن الهجرة من لغة أم إلى لغة أم لا تعني أن الإنسان قادر على أن يتقن لغتي أم أو أكثر في آن واحد . للإنسان قدرة مطلقة ، فور ولادته ، على أن يتعلم أي لسان يفرض عليه ، وأن يترك فيما بعد هذه اللغة الأم ، في سبيل غيرها ، إذا استطاع ذلك . لكن هـذه القدرة ، ذات الأبعاد الكثيرة ، وهي قوة ، تضيق عندما تنتقل إلى

---

١) La Pensée et la Polyglossie صفحة ١٢٨ . الناشر Payot

الفعل . حينذاك تصبح ذات بُعْدٍ واحد . إن الإنسان لا يجيد الإجادة الكاملة إلا لغة أم واحدة . إذا هجرها ، ضعف زخمه فيها ، وتحولت طاقته إلى اللغة الثانية . وهذا يعني أن لغة أم واحدة تتسلط بعبقريتها على اللغات الأخرى التي يتكلمها الإنسان .

قد يخطر ببال القارىء الإعتراض التالي : وجبران ؟ ألم يكن ذا لسانين عربي وانجليزي ؟ إن هذا الإعتراض لا يهدم النظرية التي ندافع عنها . ولا بد من القول ، ههنا ، إن جبران لم يحكم العربية والإنجليزية ، في آن واحد . عندما كتب العربية كان يجهل الإنجليزية. ولما انتقل إلى الإنجليزية فقد اللسان العربي كلغة أم له ليدون في سواه أجمل أفكاره . لقد جاء هذان اللسانان ، في حياة جبران الأدبية ، الواحد تلو الآخر ، لا دفعة واحدة . ولا يجوز لنا أن نعتبر جبران ، في المرحلة الثانية ، من عنديات الأدب العربي ، لأنه لم يكتب أروع نتاجه في لسانه . هذا الجبران الثاني ، سيظل غريباً عنا ، مهما تُرجم بأمانة. هذا جبران متلبنن لا جبران لبناني صرف. هو جبران بالوكالة . الترجمة مهما دقت ورقت لن تجعل الدخيل أصيلاً . لا ترجمة كاملة ، مئة بالمئة ، لا سيما في الآثار الأدبية الخالدة. لو صحّ عكسه لجاز لنا أن نترجم شكسبير وندعيه . أن نترجم دانتي وندعيه . أن نترجم غوته وندعيه . العبقرية الأدبية تظل ابنة أمة واحدة وإن تُرجمت إلى جميع لغات الأرض . هذا وإن جبران لم يتوصل إلى عفاف اللغة الإنجليزية ككاتب إنجليزي مرّ . عُرف ، أكثر ما عُرف ، بشاعريته. بروحه الشعرية التي حملها إلى الغربيين من سماء الشرق .

الفكر الصافي لا يعطى إلا في لسان واحد لأن لغة أم واحدة تتحكم في عبقرية الأديب الكبير . هي وحدها القادرة ، من بين اللغات ، على أن تنفذ إلى حيز الباطن الكائن خلف العقل ، لتسيطر على أبعاد

الفكر . إن تاريخ الآداب العالمية لم يرنا بعد شاعراً كبيراً استطاع أن يخلد في أدبين معاً . ولا ناثراً كبيراً استطاع أن يخلد في أمتين كتب بلغتيهما الأم . هناك راسين واحد هو ذلك الذي كتب بالفرنسية . هناك أفلاطون واحد هو ذلك الذي كتب باليونانية . مما يفيد ان النتاج العالي لا يكون إلا في لسان واحد .

يتحصل ، من كل هذا ، أنه لا يوجد منذ البدء رابطة جبرية ، بين اللغة والعرق ، ولا يمكن إقرار وراثة لسانية ، تنتقل بها اللغة الأم ، جبراً ، من الآباء إلى البنين. الأدلة تثبت أن هذه الرابطة ظنية. وأن هذه الوراثة غير كائنة .

الطبيعة لا تقيد الإنسان ، منذ البداية ، بمثل هذه الصرامة المنافية للحرية . أجل ! هو ابن القانون . لكن القانون يفترض أولاً أن يكون الإنسان حراً . كيف ولماذا تريد الطبيعة أن تربطه منذ البدء بهذه اللغة أو تلك ؟ إيجوز لنا أن نقيم هذه الجبرية ولا شيء يقرها علمياً ؟ الإنسان حر بالقوة مقيد بالفعل .

إذا كانت اللغة الأم ، في حياة الإنسان ، ليست بالضرورة لسان الشعب الذي ينتسب إليه عرقاً ، ولا لسان الوالدين وراثةً ، فماذا يمكن أن تكون ؟ نقول بأن اللغة الأم هي مطلق لسان ، شرط أن يتمكن الإنسان من أن يعبر فيه ، عن واعياته بطريقة لاواعية . أي بطريقة عفويّة كلية خلاقة . هذه المزايا الثلاث ، العفوية ، والكلية ، والخلق ، هي التي تحدد اللغة الأم ، لأنها تفجر الكلمات مباشرة ، من العقل والقلب معاً ، حالما يشعر الإنسان بضرورة التعبير عن فِكَر عميقة وعواطف سامية . في اللغة الأم يندمج التفكير والتعبير لأن الباطن لا ينتظر عندما تجيش أعماقه . فيها يتحد التعبير عن الإرادة بإرادة التعبير فلا يعود الفكر سابقاً

للكلمة . بها نتحكم في أعصابنا ، وأنفاسنا ، وميولنا ، فتصبح أم لساننا . بها ننسى أننا نتكلم فتمتزج القوة بالفعل . بها نرتفع إلى فلك اللاكلمة في بدء من الكلمة . بها نؤمن بوجود عالم المثل الصامت. من داخلها نتسامى عليها . بها ننفعل عندما نكتب . بها نتسلط على غيرنا . بها ننفذ إلى سوانا . بها نقود الآخرين . بها نخاطب ذاتنـــا عندما نلزم الصمت . بها نتمكن حقاً من أن نفصح عما نريد بعفوية لا واعية وكلية مطلقة وابتكار خلاق . هي التي تخلدنا ، في أدب من الآداب ، لو كنا من درجة العباقرة .

بهذا التحديد نعيد إلى الإنسان حرية البداية ليكون المسؤول عــن لغته الأم . لكنه ، وقد انتـَخـَب حراً لغتـَه الأم ، يخضع ، بموجب هذه الحرية عينها إلى أحكام جبرية ، إذ يصعب عليه بعد ذلك أن يتصرف بلسانه ، كاملاً ، إلا في لغة واحدة . هذا القول لا يعني أن الإنسان عاجز عن درس لغات أخرى على هامش لغته الأم . المقصود أنه عاجز عن التعبير ، في غير هذه اللغة ، بالعفوية ذاتها ، والكلية ذاتها ، والخلق ذاته . ليس للمرء إلا شرفة لسانية واحدة يطل منها على المطلق العام .

الإنسان جوهراً هو الإنسان المطلق . الإنسان وجوداً هو هذا أو ذاك أو ذلك . هو امتداد أمة واحدة لا أمتين . وبالتالي امتداد لسان واحد لا لسانين . إن إدراكنا للمطلق لا يكون إلا في إجادتنا للخاص. المطلق المطلق لا وجود له في حياة الإنسان . المطلق الخاص هو الكائن. لكن هذا المطلق الخاص عفوية وكلية وخلق. وما دام الخاص يعكس المطلق ، نسبياً ، فمن واجبه أن يعبر نسبياً بعفوية وكلية وخلــق . نقول إذن لا مجال للقلب الواحد إلا في لسان واحد ، يكشف به عن كتمات نفسه ، وخطرات فكره بقوة جارفة . واللغة التي نعني ،

ههنا ، تتجاوز النطاق القاموسي . هذا المفهوم للغة لا يبرز أنطولوجيتها. لا يعلن مدى رسالتها للتاريخ . إذ لا يكفي أن يعبر الإنسان ، بجمل صحيحة ، صرفاً ونحواً ، عما يحتاج إليه في حياته العملية . المهم أن يتوصل إلى الأجواء الفكرية السامية . أن يصطاد القيم ، تعبيراً ، مهما كانت بعيدة . أن يؤدي الشهادة ، أمام التاريخ الأكبر ، ببلاغة وفصاحة وبيان .

نحن لا نتخذ لغة الكاتب العادي مقياساً لتحديد اللغة الأم. الكاتب العادي لا يشعر إلا بأشياء عادية ، يمكن التعبير عنها ، في أكثر من لغتين ، بطريقة قاموسية صحيحة . لكن لغة الكاتب العادي لا تعكس لنا أسمى طبقات الوجدان ، التي لا يمكن التعبير عنها ، ببلاغة وفصاحة وبيان ، إلا بلغة واحدة . هذه الطبقات كلما اتسعت جوهراً ضاقت في الوجود المكلمن . من هنا يحرص العباقرة على لغاتهم الأم حرص العذراء على عفافها .

محاولة العبقري أن يعبر عن أريحيته ، بأكثر من لغة أم ، هو انحراف عن مسالك الحياة . هذا ، وإن التاريخ لم يظهر لنا ، بعد ، مثل هذا الإنحراف . لغة هذا العبقري هي التي نتخذها مقياساً لتحديد اللغة الأم المتصفة بالعفوية والكلية والخلق . وهي الصفات عينها التي تكوّن عناصر اللغة الأم لدى الإنسان . وما دمنا في الحديث عن اللغة الأم ، عند العبقري ، يجدر بنا أن نقول كلمة في العبقرية ، من جهة علاقتها بفلسفة اللغة .

أجل ! من الصعب أن نبحث في حقيقة اللغة ، دون أن نطرق مشكلة العبقرية ، التي هي صورة حية لمنطق الحياة . ما تقوله هذه تحققه تلك . وقد كان محكنا دائماً ، عبر الكتاب ، أن العبقرية لا ترضى ، لها ، بغير لسان واحد . والتاريخ أمامنا يشهد على صحة ما

ندعيه . إذ ما من عبقرية استطاعت أن تخلد ، من حيث المبنى ، إلا في أدب واحد . في شعب واحد . في أمة واحدة . لنتصور كي نظهر سطوة اللغة على تركيز العبقرية هنا أو هناك أو هنالك أديباً عبقرياً تركي المولد فرنسي الجنسية الماني اللغة الأم . واتفق أن مات. أين يجد مقره النهائي ؟ أين يخلد ؟ في أي مجرى من مجاري التاريخ يتركز ؟

يقيننا أنه يعود إلى الأمة الألمانية . هناك يخلد. وهناك يسهم في خلق جيل طالع . وهناك يتحكم في الزمان . من هذه العناصر الأولية الخطيرة (الأرض ، التاريخ ، اللغة) لم يفز بعد الموت إلا عنصر اللغة . إنها الضابط الأهم ، الذي يجسم عبقرية الإنسان ، ويمظهر جوهره الإنساني . إن اللبناني ، الذي يتبنى الفرنسية لغة أم له ، يحيى في فرنسا بعد موته . هناك يمتد في دوام الزمان . هناك يدخل في مجاري التاريخ الأكبر . هناك يتحقق التفاعل بينه وبين الأجيال الفرنسية الطالعة . هناك يزهو فكره . وينضج . ثم يثمر .

لقد انحرف هذا المتفرنس عن لغة لبنان ، فانحرف عن تاريخ لبنان أيضاً ، وعاد إلى الأمة التي اختار لذاته لغتها الأم . والعبقرية الصارمة تفعل بعد مماتها أكثر مما تفعل في حياتها . يتزايد فعلها مع الأجيال ، وإلا يبطل كونها عبقرية ، إذا وقف تأثيرها عند حد وجودها ، في قيد الحياة . قد يُفكَّر في ترجمة هذا الأديب اللبناني المتفرنس . لكن الترجمة لا تحوِّل الدخيل أصيلاً . وهي لا تفيد إلا إذا فاعلت بين حضارتين مختلفتين ، إذ ذاك يحصل الإنتفاع ،وتُفتَح شبابيك الأمة المترجمة على مروج غير مروجها . وجبال غير جبالها . ومناجم غير مناجمها . أما أن يترجم اللبنانيون عبقريةً كانت فيهم ، ومنهم ... أي أن يترجموا أنفسهم لأنفسهم ... فهذا دوران في حلقة مفرغة عبر التاريخ . هذا انحراف عن قاعدة الخلود ، الصحيح ،

ونوع من التزوير يرتكبه الإنسان ، بدون إرادة منه ، في علاقته مع الحياة .

الترجمة تنقل خاصاً إلى عام . لكنها لن تنقل خاصاً إلى خاص . إن الترجمة تجعل من شكسبير الإنجليز شكسبيراً لجميع الشعوب . غير أنها لن تنقله من تاريخ الأمة الإنجليزية إلى تاريخ الأمة الإفرنسية . اللبناني المتفرنس ، لغةً ، يبقى في لبنان ما دام حياً . ما دام يحتك بشعبه احتكاكاً جسمياً . ومن بعده يتسلل إلى حيث أراد هو أن يكون . إلى الأمة الإفرنسية إذا كان من طينة العباقرة الخالدين .

لن تفلح الترجمة في إعادته إلى لبنان . مثله مثل الوالدة والإبن ، اللذين يحتاجان إلى ثالث ، يقيم التفاهم بينهما . ألا يكون هذا الإبن مولوداً غريباً ؟ شاذاً ؟ كالأبيض المترنج . أجل ! ليس كالموت غربالا يرجع ما لقيصر لقيصر وما لله لله . ليس كاللغة غاسولا تنقح الفكر من أعراض هذا العالم . لذلك تعود العبقرية ، بعد الموت ، إلى الشعب الذي تكون قد تبنت لغته الأم . في هذه اللغة تستقر عينها . وفي شعب هذه اللغة تزاول أثرها . لقد كتب زينون السوري ، في اليونانية ، فصنفه التاريخ بين عباقرة اليونان . وكتب الفارابي التركي في العربية ، فصنفه التاريخ بين عباقرة العرب . والأمثلة كثيرة لا تحصى . وقد أدرك ابن خلدون حقيقة هذا الواقع . قال في مقدمته [1] ما يلي :

> ان عرض لك ما تسمعه من ان سيبويه ، والفارسي ، والزمخشري ، وامثالهم من فرسان الكلام ، كانوا عجماً مع حصول هذه الملكة لهم ، فاعلم ان اولئك القوم الذين تسمع عنهم ، انما كانوا عجماً في نسبهم فقط . واما المربى ، والنشأة ، فكانت بين اهل هذه الملكة من العرب ، ومن تعلمها منهم . فاستولوا بذلك من

---

١) الفصل الثاني والاربعون

الكلام على غاية لا شي وراءها ، وكأنهم في اول نشأتهم من العرب، الذين نشاوا في اجيالهم ، حتى ادركوا كنه اللغة ، وصاروا من اهلها . فهم وان كانوا عجماً في النسب ، فليسوا باعجام في اللغة، والكلام ، لانهم ادركوا الملة في عنفوانها ، واللغة في شبابها .

إذن ، اللغة هي أهـم ضوابط العبقرية التي يحصل بهـا امتدادُ الإنسان في مسالك الديمومة . هي التي تصنف العبقرية هنا أو هناك أو هنالك بين أعيان الإنسانية . عندما ينتسب المرء إلى شعب ،ويكتب بلغة شعب آخر ، يكون قد حكم على ذاته سلفاً أنه تبنى تاريخ الشعب الذي اختار لسانه لغة أم له .

لهذا يحرص الأديب الكبير على أن لا يكتب في عدة لغات . الواقع أننا لم نعثر على عبقرية واحدة ، استطاعت أن تشمل في المطلق ،دون الإستناد إلى شعب واحد من الشعوب الكثيرة . كأني بها قد فهمت حقّ الفهم أن عفاف الفكر من عفاف اللسان . متى زنى اللسان زنى الفكر ، فاضطرب الإنسجام ، وتعكر صفاء القلب . الذي يتصفح تاريخ الآداب عند مختلف الشعوب يرى أن الأديب يحرص كل الحرص على نقاء لغته الأم .كم من أديب ملك لغة غير لغته الأم . لكنه لم يدنس إنتاجه الممتـاز بالكتابة فيهـا . حسبنا ذكر الشاعر الإفرنسي الكبير ستيفان مالارمه ، الذي قضى كل حياته ، تقريباً ، أستاذ اللغة الإنجليزية . رغم ذلك لم يخط شيئاً من أدبه الصافي إلا باللغة الإفرنسية . العبقرية تكتب في لغتها الأم ومن ثم تترجم .الترجمة هي المقياس الأكبر ، الذي نعرف به عند الأمم مدى سمو الفكر ، في درجات الكمال الإنساني .

يغتبط الإنسان إذا قيل عنه بأنه يتكلم لغات عديدة ويكتب لغات عديدة . هو يجهل ما يكمن تحت هذا الإغتباط من تعطيل لصفـاء

قلمه وقوميته . ذلك أن درسه اللغات الأجنبية ، باسلوب يقرب من الكمال ، يفسد ميزته الأدبية ، والقومية ، ويؤول به إلى العجمة . ومتى دبت العجمة في اللسان ، انحطت قوة الخلق والإبداع ، وضعفت ملكات النفس الممتازة . إن ألسنة عديدة لا تسكن تحت سقف واحد بدون أن تتناحر . والعجمة لعنة على الفكر ، لأن اللغة الأم وقْف على اللسان ، وللوقْف قدسية لا يمكن الإلحاد عنها .

لذا عندما يدافع الكاتب الأبي عن لغته الأم يدافع عن أبعد ما في وجدانه الإنساني . بموتها فيه تموت عناصره الإبداعية . وباستئنافه إياها ، يتجدد عزمه ، ويقوى زخمه . ألم يُقل إن الإنشاء هو الإنسان عينه ؟ ولا إنشاء خارج اللغة الأم . إذن اللغة ــ الأم هي الإنسان عينه . إن بين الإنسان ولغته الأم رحماً ماسة . إذا انقطعت ، حكم على الإنسان الخلاق بالزنى ، وطرد من جنة الخلود . فدفاعه عن لغته الأم ضرورة حياتية . استجابة لأعمق النداءات في ضمير الإنسان . نزوع إلى أسمى درجات الحرية في العقل . انتفاضة من الإستعباد الفكري الذي ينتهي باستعباد الجسم . برهان على رقة في الحس وميل للبحث في الأسباب والعلل . إن اللغة الأم هي أم اللغات التي يتكلمها الإنسان . كان فولتير يقول : من السهل أن يتحدث الإنسان في عدة لغات . إنه عمل بضع سنين . أما إدراك صفاء اللغة الأم ، والقبض على كنوزها المخبوءة ، فهو عمل الحياة كلها .

لنعد القهقرى إلى اليوم الذي يرى الإنسان فيه نور هذا الوجود ... إلى يوم الولادة . ولنتساءل كيف يبدأ الطفل بالكلام ؟ كيف يَفهَم ويُفهِم؟ في هذا الجواب إيضاح لمعضلة اللغة الأم. أي لعلاقة الوجدان باللسان .

تميل الإتجاهات الحديثة ، في علم النفس ، إلى القول بأن الإنسان

يحمل فيه ، فور ولادته ، ملكة اللغة بصورة قوّانية . هذه الملكة قوةٌ بحاجة إلى أن تصير فعلاً لسانياً . ولا شيء ينقلها من القوة إلى الفعل إلا المجتمع الإنساني الذي يحوّل ملكة النطق من اللغة إلى اللسان .

إن وجود الطفل في بيئة معينة هو الذي يضفي على قدرته الصوتية طابع اللسان ... أي يجعله يتكلم هذا اللسان ، أو ذاك ، أو ذلك ، وإلا بقيت اللغة تصويتاً مبهماً . دليلنا إلى هذا ، الأطفال المتوحشون الذين ينشأون بين الحيوانات . هم لا يلسنون . لقد حرموا القدرة الفعلية . فظلت اللغة ، عندهم ، ملكة قوّانية فقط . ظلت مطلقاً هشاً وسديماً غامضاً . هذه الملكة القوّانية لا تصبح لساناً إلا عندما يسمع الطفل ألفاظاً يتكلمها مجتمع يحيط به ... عندما يقلد سواه في النبرة واللفظ وتركيب الجمل .

أجل ! لقد أعطي الطفل ، عند ولادته ، كل أجهزة النطق . أعطي الحنجرة ، والحلق ، والفم ، والشفتين ، والأنف ، والأذنين . أعطي الرئتين ، والحجاب الحاجز ، وعضلات البطن . أعطي كل هذا . وأعطي الملكة القوّانية . مع ذلك ، يجب عليه أن يعيش في مجتمع آدمي ، لتزاول أجهزةُ النطق وظيفتَها ، بصورة منتظمة .

يقول بعض علماء النفس بأن للحيوان أجهزة النطق عينها التي للإنسان . رغم هذا ، ورغم كل المحاولات التي قام بها المدربون ، فقد ظل الحيوان خارج الكلمة ، لأنه لا يعيش مجتمعياً . مجتمع الحيوان تراكم كمي . لذا كان مقفولاً . مجتمع الإنسان تداخل كيفي . لذا كان مفتوحاً . من هنا انتقال ملكات الإنسان ، من القوة الغامضة إلى الفعل الواضح ، بواسطة المجتمع . الحيوان عبد الغريزة المحدودة. الإنسان أطلقُ في مدى التقدم اللانهائي .

نمو اللغة عند الطفل مرتبط إذن بعامل المجتمع . هذا النمو اللغوي ،

لا يمكن دراسته على أنه مستقل ، في حياة الطفل ، لأن المجتمع يحيط به ، من كل صوب . من الداخل والخارج . المجتمع أكثر من بيوت وجبال ووديان . أكثر مـن إطار برّاني . المجتمع مناخ روحي لولاه ما استطاع المرء أن يعتكف على باطنه . فلا غنى للطفل عن المجتمع ، كي ينتقل من أصوات تلقائية ، لا معنى لها ، إلى كلمات مقطّعة ذات معنى ، من حيث أنها نظام اجتماعي . مـن حيث أنها لسان كما يقال : اللسان اليوناني ، اللسان اللاتيني ، اللسان العربي .

لولا المجتمع لبقي الطفل في المرحلة الببغاوية . دون لغة المجتمع . إن أجهزة النطق ، كلها ، مستعدة لأداء وظيفتها . يبقى أن يحاط الطفل سلبياً ، بلغة كاملة ، قبل أن يتكلمها إيجابياً . هذه اللغة الكاملة هي وليدة مجتمع إنساني . الطفل لن يلسن ، إذا لم ينتسب إلى مجتمع إنساني ، يتكلم ألفاظاً ذات مقصد ، لأن الطفل لا يفهم الأشياء، إلا على أساس الآخرين الذين حوله ، والذين يطلقون أسماء معينة على تلك الأشياء . اللسان ، إذن ، واقع اجتماعي ينشأ عن احتكاك الناس ، نوعياً ، بعضهم ببعض . هو من أشد العرى التي تشد الجماعات . لولا المجتمع ما كان اللسان . ولولا اللسان ما أدرك المجتمع الإنساني ما أدركه من رقي .

يقول علماء النفس إن نمو اللغة ، عند الطفل ، يمر في مراحل متتابعة . المرحلة الأولى تسمى بالمرحلة قبل الكلامية . وهي مرحلة الأصوات العشوائية التي تبدأ منذ الصرخة بعد الولادة . هي عملية آلية تنتج عما يحس بـه الطفل من حالات جسمية كالجوع والبرد والبلل وضغط اللفائف على جسده . إنها أفعال منعكسة غير إرادية .

ثم يبدأ التخصص ، بفضل وجود الأم ، أولاً ، مع الطفل . من هنا ينطلق فعلاً عمل المجتمع . إذ يشعر الطفل أن مَن حوله يسرع لتلبية رغبته عندما يصرخ . حينئذ يلجأ إلى استخدام الصراخ ، كلما أراد نتيجة ما ، فيصبح صراخه العشوائي ذا معنى محدد . يدرك من تكرار سلوكهم ، على وتيرة واحدة ، أن هذه الأصوات تحدو الراشدين على استجابة مطالبه . يلفظها على التوالي ، بشكل إرادي بعد أن تكون فطرية ، غريزية ، لاواعية ، تصدر بدون سابق تعليم . وهكذا تتحول آليةُ أصواته إلى تصرف إرادي معبّر . لقد غدا سلوكه ذا فحوى اجتماعي . صار ينقل إلى الغير حاجات صاحبه. صار وسيلة تفاهم . إنه يتعمد البكاء الآن ، ويتمادى فيه بشكل إرادي ، حتى تحمله مربيته . إذ حالما يكتسب صراخ الطفل معنى اجتماعياً ، ترتبط العلاقات بينه وبين البيئة ، ويصير إنساناً اجتماعياً.

ويتدرج التخصص من العشوائية إلى النغاء ، الذي يستعمل فيه الطفل أجهزة النطق ، كأنها دمى يلعب بها . في هذه المرحلة الثانية ، تكون الأصوات النغائية عضلية محضة ، بادىء بدء ، ثم تنقلب إلى محاكاة لأصوات يسمعها من غيره .

ذلك النغاء غالباً ما يشتمل على أصوات ، لا يعرفها الوالدان ، ولا هي موجودة في لغتهما . كثيرون هم الأطفال الأوروبيون ، الذين يلفظون خلال هذه المرحلة أصواتاً ، لا نجد لها مثيلاً إلا في لغات الصين ، أو اليابان ، أو في رطانات زنوج أفريقيا . الأطفال الإنجليز ، مثلاً ، يصوتون الحاء ، والعين ، والغين ، التي هي أصوات عربية . وهو دليل إلى أن أعضاء النطق مرنة بادىء بدء . الأمر الذي يظهر فساد النظريات القائلة بأن الأطفال لا يلفظون ، في تلك المرحلة ، إلا الأصوات العائدة إلى لغة بلادهم . لكأن تلك

النظريات تريد أن تطبق ، على الإنسان ، أضيق التخصص منذ الساعة التي يرى فيها النور . الواقع لا يثبت شيئاً من كل هذا . أعضاء الطفل ، في تلك المرحلة ، لينة جداً . تتجه إلى هنا أو هناك .

التخصص لا يُفرض منذ البداية ، وإلا قضي على مفهوم الحرية . غير أن انتساب الطفل الإنجليزي إلى مجتمع معين هو الذي يوجه المرونة فتتخصص . ما هو غير معروف ، لدى المجتمع الإنجليزي ، ينبذه الطفل . وهكذا تتقلص دائرة المطلق ، فيتخذ كيانه مجرى معيناً ، بقدر ما ينخرط في مجتمعه .

وتبدأ المرحلة الثالثة من الشهر العاشر . أنها مرحلة تقليد . يقلد الطفل اللغة المنطوقة حوله . أعني اللسان . وتأخذ الأعضاء ، شيئاً فشيئاً ، قالباً خاصاً في التعبير ، كلما زاد انتساب الطفل إلى المجتمع ، الذي يحيط به . والتخصيص أو التضييق ، متى اتخذ شكلاً من الأشكال ،لا يعود إلى الوراء. لا تفك إطاراته ثانيةً .في هذه المرحلة ، وفي ما بعدها ، يحاكي الطفل من هم حوله محاكاةً ، لولاها لا يستطيع المرء أن يتعلم لغته القومية ، ولا أية لغة أخرى . وتستمر المحاكاة ، في جميع أطوار الحياة ،فتتدرج عبر أطوار ثلاثة : المنزل ، المدرسة ، البيئة . المجتمع ، إذن ، هو الذي يُعينُ القوة على أن تصير فعلاً ... واللغةَ لساناً .

السؤال الذي يجب أن نطرحه الآن هو التالي : هل بمقدور الإنسان أن يلتحق ، قومياً ، بأكثر من مجتمع واحد ؟ الجواب كلا ! لأن المجتمع ليس تراكم أفراد . إنه أرض واقتصاد وتاريخ ولغة .

هذه العناصر لا تتساوى في كل البيئات . وهي ، متى طبعت الإنسان بخاتمها ، لا يعود ممكناً التخلص منها . مثله في ذلك مثل انتمائه إلى والدة واحدة . من هنا القول بأنه لا يعبِّر كاملاً إلا في

لسان واحد .

مما لا شك فيه أن المرء قادر على أن يربط علاقات ودّ مع أكثر من مجتمع وامرأة ولسان . لكن باطنه عيناً لا يتحقق إلا في واحد أحد. في هذه الواحدية — والد واحد ، لسان واحد ، مجتمع واحد ، عائلة واحدة ، والدة واحدة — سر العفاف الذي يعطي الإنسان العظمة الحقة . في هذا الخاص قوة اندفاعه ، بزخم ، نحو المطلق الشامل . كذب من قال بأن إدراكنا للسماء لا يحصل إلا بتقطيع روابطنا مع الأرض . السماء الصحيحة لفي بدء من الأرض . والسماء واحدة. أما الأرض فأرضون . أجل ! ان الإنسان عاجز قومياً عن أن ينتمي إلى أكثر من مجتمع واحد كما هو عاجز عن أن ينتمي إلى أكثر من أم واحدة . العلوم التربوية ، واللغوية ، والنفسية ، والإجتماعية، تزيد على ذلك قائلة : ولا على الإنتماء إلى أكثر من لسان واحد . التاريخ لم يعاكس هذا القول .

الواحد هو أرفع معاني التلقائية . وأسمى درجات العفوية . هو الحيز الذي يتصاهر فيه العقل والقلب ، الفكر والكلمة ، ليندفع الوجدان بزخم نحو الإنسانية المطلقة . فإذا تتبعنا ، لدى الطفل ، عملية اكتساب الكلام ، حسياً ، رأينا أن التلقائية هي خير تعبير عن الذاتية الباطنية ، والقدرات الكامنة في النفس .

إن كلمات الغير تسقط على أذن الطفل ، وترسخ في ذهنه ، بدون أن يتعمد الإنتباه إلى استعمال أوجه الألفاظ . هو لا يتساءل كيف ينطقها الغير . وكيف يديرها بين شفتيه . وإنما تتسرب إلى فؤاده بلا استئذان . تحدث تلقائياً بطريق المحاكاة . يلتفت الطفل الى أصوات الأشخاص ، الذين يحيطون به ، فنبراتهم ، ومقاطعهم ، ثم يحاول أن يحاكي ، مقتبساً من أفواههم ، إلى فمه ، ما يستطيع إلى

ذلك سبيلاً . المحاكاة العفوية عالم أول في تعلم الطفل لسان مجتمعه. هذا التسرب إلى الذهن ، بصورة عفوية ، لا يحصل تماماً لو انتمى الإنسان إلى أكثر من مجرى واحد . فمجتمع واحد .

لا عجب أن تكون الحياة قد ركزت الانسان ، على هذه القاعدة، لأن الطفل لا يستطيع أن يجهد فكره ليتعلم اللسان بطريقة واعية . إنه رخص العود . على اللغة إذن أن تندس بشكل عفوي في لسانه الرطب . وعفوية اللسان واحدة .

قد تتوالى عفويتان على مدى الزمان الواحدة تلو الأخرى . أما سكنهما ، تحت سقف واحد ، في زمن واحد ، فهذا شيء من رابع المستحيلات . قد يستبدل عفوية بعفوية . إذ ذاك يستبدل مجتمعاً بمجتمع . إذا أراد أن يحتفظ بعفويته الأولى ، وجب عليه أن يحتفظ بالمجتمع ، الذي يحيط بهذه العفوية . يعني ان الانسان ، الذي يريد أن يحتفظ بلسان مجتمعه ، يجب عليه أن يحتفظ بعبقرية هذا المجتمع . بمناخه الطبيعي والروحي . إذ اللسان ليس قبضة ألفاظ مخلعة بعضها عن بعض . هو كائن حي . كائن يعيش ، وينمو ، ويتطور ، في الانسان ، ومن الانسان ، وإلى الانسان . ناموسه من ناموسه . نقصد بذلك ان اللغة تحمل تاريخاً .حضارةً .رؤيةً ماورائيةً .لهذا لا يمكن فصلها عن المجتمع ، الذي تعكسه ، وإلا لاقت حتفها . يقول جلسون Gilson مايلي :

لا يستطيع المرء ان يحصل ، في آن واحد ، على تربية ذات لسانين . ان كل لغة تعكس طريقة من طرق التفكير والاحساس . فاذا وضعنا اللغات كلها في مقام واحد ، وعلى قدم المساواة ، نكون قد ارتكبنا خطأ فاحشاً . وهذا يعني — عندما نطبق تلك النظرية على الولد الكندي ذي اللسان الافرنسي — ان ذلك الولد الكندي ، اذا اراد ان يحتفظ بتراثه الفرنسي ، يجب عليه ان يحيط ذاته بافرنسيين،

لانه يعيش في بيئة انجليزية - ١ - .

يتفق هذا الرأي مع ماقام به الأستاذ موريس جرامون «Maurice Grammont» من التجارب الملحوظة على ابنه ، الذي كان والده قد اختار له مربية إيطالية . المربية لازمته طيلة مدة التمرينات النطقية . ثم غادرته . لما بدأ الطفل بمرحلة المحاكاة ، أوالتقليد اللغوي ، لاحظ الأب أن ولده يلفظ الكلمات الفرنسية ، بلهجة إيطالية . فكان عليه أن يحيط ابنه ، ثانيةً ، بجـو افرنسي بحت ، لتستقيم لهجة الولد . وقـد تحرر منه بعد امد طويل . هـذا دليل الى ان المحيط هو الذي يمـكن لسان الولد مـن الاصوات التي يسمعها ، ، فتقوى في سمعه اولا ، وتدخل اذا طالت الى صميم فؤاده ،وتتركز (٢) . الخطورة هنا ان الاصوات ، والكلمات ، لا تنقل الى الطفل مجردة ، وانما تحمل معها معانيها . فيحاكيها ، وهو يتصور المعاني تصوراً يكمل او ينقص ، وفقاً لمبلغ الدقة في ملكة الملاحظة عنده . المعاني لا تأتي الا من الانسان . والانسان كائن مجتمعي . لذا كانت الاصوات تحمل معاني مجتمع خاص يتلقح به الطفل .

هـذا الرأي الفلسفي ، الذي طلع به علينا اقطاب الفكر في فرنسا ، يتفق تمام الاتفاق مع علمي التربية والنفس . ان اللغة الام لا تقبل لها ضرةً تحت سقف بيتها . فاما هي واما غيرها . وقد دلت جميع الابحاث النفسية ، واللغوية ، ان الولد الذي يزاول اكثر من

---

١) راجع هذا التصريح لجلسون Etienne Gilson في كتاب Philosophie du Langage بقلم L. Lachance صفحة ٢١٣ . Montréal ١٩٤٣ .

٢) راجع كتاب Maurice Grammont بعنوان Traité de Phonétique باريس ١٩٣٩ .

لغته القومية ، وهو دون العاشرة ، تضعف طاقته الاستيعابية . بين لغتين ، واحدة يتكلمها بتلقائية ، وواحدة يتكلمها بجهد في اللسان والفكر ، مما يضيع عليه وقتاً كبيراً ، ويجعله يتذبذب بينهما ، بدلا من أن يستقر بصورة نهائية ، وإن نسبياً في صحن لغته القومية . وهكذا يتوزع الولد بين أمتين ، بين تاريخين ، بين عبقريتين ، اذ لكل لسان عبقرية خاصة . فإذا استطاع المرء ، لفترة من الوقت ، ان يوفق بين لسانين ، في صغره ، فإنه يعجز عن ذلك في كبره . لا بد لإحدى اللغتين من ان تسيطر على الثانية كي تشغل الصفوف الأمامية . لا مجال لازدواجية لسانية في آن واحد . لانها عكس شريعة الحياة ومنطق الواقع الانساني .

اللغة ليست شيئاً جامداً . هي المستودع الأكبر ، والامين ، للتراث الاجتماعي . وهي ايضاً العامل الأوحد لنشر هذا التراث بصورة مشتركة بين مختلف صفوف الشعب . لذا كانت علة ضم افراد الامة بعضهم لبعض . بها يتسلم الجيل الطالع من الجيل المتواري نظرته في الانسان ، والطبيعة ، والخالق ، فتكون همزة وصل بين الاجيال .

ليس هناك احكم من اللغات ، في تعريف مرامي الشعوب ، وآرائها ، لان الكلمات التي يتلفظ بها الناس تظهر لنا انهم من اهل الزراع ، او الصناع ، او التجار ، او رجال الحرب . او من أهل الخيال ، او الحقائق . او من المطبوعين على بسط المزاج أو قبضه . من هنا كانت اللغة الام ، او القومية ، من أهم الاساليب ، التي تصهر عناصر الامة ، في بوتقة واحدة . ومن اهم الاساليب التي تقيم التفاهم الذهني بين مختلف الطبقات .

من أجل هذا كان عظيماً ، جداً ، خطأ الذين يفرضون لغة

اجنبية ، كأداة للتدريس ، على التلميذ دون العاشرة . لكأننا بهم يفرضون عليه أن يعيش غير تاريخه. أن ينتسب الى اجداد غير اجداده. أن ينتمي الى غير فصيلته . الى غير أمته . وان يتصرف بجسمه عكس منطق العفوية . جهود هؤلاء لا تأتي بالثمر النافع ، بل تساعد على خلق جيل ، لا شيء يربطه بمحيطه ، ويصله باختبارات السابقين من اسلافه .

معارف هذا الجيل تظل سطحية . هي ضرب من الزنى الفكري المخرب لعفاف التاريخ القومي. فالطالب الذي يتلقن العلوم بلغته القومية، الطائعة لمعطيات فكره ، يبز الطالب الذي يناخ لالفاظ في اللغة ، لم يتسلمها فطرةً من اجداده . هذه اللغة ، التي يجبر لسانه ودماغه على مزاولتها ، تصبح قيداً لافكاره ، لا فضاءً حراً فسيحاً يخترقه . تصبح سبب وجود عقدة نفسية مخربة لكيانه المعنوي .

يتعلم الولد لغته الام من المجتمع الذي يحيط به. يتعلمها بالمحاكاة. بالتلقائية . وهو يحاكي ، أول ما يحاكي واكثر ما يحاكي ، أمه التي تعتني به ، منذ ولادته . اذا سافرت الام ، او بعدت عن طفلها ، فقد موهبة الكلام . الام هي اهم شخص يلتفت اليه الطفل ويتعلق به . من هنا تسمية اللغة القومية باللغة الام . فيها لا يقوم اي فارق بين الاسم المنطـوق والشيء المسمى . فيها يحصـل عنـد الولد ، ما يحصل عند البدائي ، من ان معرفة اسم الشيء تعني الاستيلاء على الشيء ، وافتضاح سره . يتعلم الولد لغته الأم ويختبر الاشياء في الوقت نفسه . يتعلمها تلقائياً بقلبه . يعيشها في كل حركة من حركاته اليومية . في البيت . في الشارع . في المدرسة . في اللعب . يفرزها عفو الخاطر بقوة من اللاواعية . في حين ان الولد لا يتلقى اللغة الاجنبية من مجتمعها . لأن هذا المجتمع بعيد عنه . هو يشغل عقله

في سبيل تعلمها . الامر الذي يضيف على عقبة فهم المادة عقبة فهم اللغة خلال عمر لا يقوى فيه الطالب على ان يبذل طاقة فكرية .

تضافرت جهود علماء التربية ، في وقتنا الحاضر ، على دراسة البيئات المزدوجة اللسان . وعوا خطورة هذه الظاهرة الاجتماعية ، بعد ان تداخلت الشعوب ، ولم يعد للاستعمار فحواه الاستعبادي ، الذي كان يحمله قبلاً . وكان الدكتور دي كرولي (احد اساطين علم النفس التربوي الحديث) من الذين اعتكفوا باهتمام على استقصاء هذه الناحية في الميدان اللغوي . واول ما لاحظه كون البلاد المستعمرة هي وحدها مزدوجة اللسان . اما الحدود التي تفصل بين بلدين فهي ايضاً مزدوجة اللسان . لكن ازدواجيتها ، لا ترتدي الطابع الاجباري ، الذي ترتديه في البلاد المستعمرة . هنا مشيئة وضع جغرافي ، هناك مشيئة مستعمر قاهر .

ما هي النتيجة العامة ، التي اظهرها دي كرولي ، في اختباراته ؟ دلت التجارب ، عند هذا البحاثة ، ان اتقان لغتين ، او أكثر ، حالة جد فردية . هو استعداد شخصي . فبعض الاولاد مهيء ، مزاجياً ، الى تعلم اللغات بسهولة . الا انه استعداد مزاجي لا يمت بصلة ما الى حدة الذكاء . اذ ليس من الضروري ان يكون الولد المزدوج اللسان اشد ذكاء من الولد ذي اللسان الواحد . لا علاقة لتعدد اللغات بنمو الفكر . وقد حصر دي كرولي نتائج اختباراته في بضع قواعد . صنف الاولاد الى (١) اولاد يجهلون كل الجهل لساناً اجنبياً . فلا تسود عندهم الا لغة واحدة . (٢) الى اولاد يزاولون ازدواجية لسانية ، دون الوسط ، حيث تتغلب اللغة الام على اللسان الاجنبي (٣) الى اولاد يزاولون ازدواجية لسانية ، قريبة من الوسط ، حيث تتغلب اللغة الام بعض الشيء ، فقط ، على اللسان الاجنبي .

(٤) والى اولاد يزاولون ازدواجيةً لسانيةً كاملةً ، تامةً ، حيث يتساوى اللسانان قوةً وشدةً . هنا يتكلم الولد اللسانين بالسهولة عينها . لا صعوبة عنده لتعلم اللغات الاجنبية ومزاولتها بالاضافة الى لغته — الام .

هذه الازدواجية اللسانية الكاملة نادرة جداً . نجدها عند القليل من الاولاد ، الذين هيئوا طبيعياً ، اي مزاجياً ، لتعلم عدة لغات. وهي ليست دليلاً الى ان الذكاء احدّ عند الطالب . انها قابلية فطرية . وقد ادت اختبارات دي كرولي الى النتيجة الآتية : على الولد ، بصورة عامة ، ان لا يزاول ، في السنوات العشر الاولى ، لساناً غير لغته الام . هذه اللغة كافية ، في سنه ، لتغذي عقله . يعني ان تعدد الالسنة يعرقل النمو الفكري عند القسم الاكبر من الاولاد . من المستحسن ، اذن ، ان ينتظر الولد ، ريثما يكون قد اكتسب نسبياً لغته الام ، قبل ان يقدم على دراسة لغة ثانية . هذا ومن الواجب اعطاء مركز الصدارة ، للغة الام ، عند الاولاد الذين يعيشون على الحدود الفاصلة ، بين بلدين مختلفي اللسان . والا ضعفت هذه اللغة وحلت محلها اللغة الاجنبية .(١)

ما هي الامثولة التي يمكن استخلاصها من اختبارات علم النفس التربوي ؟ الامثولة هي التالية : لا يجوز لنا ان نعمم على جميع الطلاب ، دون العاشرة ، ما هو استعداد مزاجي عند الفئة القليلة . لا مجال ، دون العاشرة ، لتقوية ثقافة الطالب . انه في مرحلة جلّ

---

١) راجع كتاب La psychologie de l'Enfant Normal et Anormal d'après le Docteur O. Decroly تاليف J. E. Segers ص ٢٣٨ وما يليها . باريس ١٩٤٨ .

ما ينبغي تأمينه الحصول على المعطيات الاولية اللازمة . في هذه المرحلة البدائية ، يجب ربطه محكماً بالمجتمع ، الذي ينتسب اليه ، فتزويده بالوسائل الحياتية الواجبة .

الولد بحاجة ، في هذه المرحلة ، الى ان يعبر عن وجدانه ، بطريقة سليقية . لانه يحمل ، بين جنبيه ، ، حياة فتية همها الاوحد ان تجد المنافذ السهلة ، التي تطلقها الى الخارج . هي دفق من الشحنات المتأججة التي تريد ان تتفجر . ان تعبر عفوياً . هذا التعبير العفوي ، عن مجموع افكاره وعواطفه ، لا يحصل عليه الولد اذا كانت اللغة ، التي يتكلمها في المدرسة ، هي من غير فصيلة اللغة ، التي يتكلمها في البيت والشارع .

اللغة الاجنبية لا تتدفق ، من لسانه بالعفوية ، التي تتدفق بها اللغة الأم . في هذه الاخيرة لا يجهد نفسه . لا يجرد . لا يفكر اولاً . في لغته الام يعيش محرور وجدانياته محمولاً على أكف الاسترسال اللاواعي . وهو شرط أولي ، من شروط التربية ، عند الولد الذي لم تمكن ، فيه ، ملكة التجريد . لذا يوصي المربون المعلمين أن يشجعوا الولد على التعبير عن رغباته ومشاعره . أن يتعهدوا عنده قوة النطق والمقدرة على الكلام . من الخطأ اذن ان ننيخه وقت اللعب ، مثلا ، للتكلم بلغة اجنبية ، تحت طائلة العقاب ، اذا عصى أو خل بالقاعدة . هذه الطريقة تساعد على كبت قوى الولد ، فتحرمه التعبير السليقي ، الذي هو من أكبر مستلزمات النمو ، في سبيل تحقيق ذات واعية ، نشيطة ، مسؤولة .

التعبير عند الولد هو اكثر من حاجة بسيطة . هو افتضاح سر الاشياء وامتلاك مباهج الحياة . علينا اذن ان نجعله يمارس اللغة بعفوية كاملة لنعينه على ازدهار شخصيته المعنوية . علينا ان نذلل ، دون سن

العاشرة ، كل عقبة يصطدم بها الولد . لانه بحاجة الى ان يخرج من جلدته . الى ان يعبر تلقائياً عن مجاريه الطبيعية . عن بواطنه . ولا شيء يلبي هذه الحاجة النفسية كاللغة الام ، التي يتناولها الطفل عفو الخاطر من المجتمع المحيط به ، والتي يعطيها عفو الخاطر ايضاً . ومن اللازم تعليمه في هذه المرحلة ، النطق الصحيح ، والتعبير القويم ، والقواعد اللغوية السليمة . لأن الولد الذي يتدرب على صحة التعبير يتدرب أيضاً على صحة التفكير . اذ التعبير والتفكير جوهر واحد . فاذا اعتاد ، منذ صغره ، سماع اللغة الصافية ، تعلم طرق استخدامها بدون جهد متعب .

قد يتفق للطفل ان يكون من ابوين مختلفي اللسان ، فيأخذ عن كل منهما لسانه الخاص ، وبذلك يصبح ثنائي اللسان Bilingue . وقد يتاح للطفل ان يسمع عدة ألسنة ، يأخذها عن طريق المحاكات ، بدون الشعور انه يتعلم ، وبذلك يصبح متعددة الألسنة Polyglotte . الامر الذي يحدو العائلات الموسرة على اختيار مربيات مختلفات الالسنة ، لاولادها في السن المبكرة ، حتى تنتقل اليهم جميع الألسنة بواسطة المحاكاة . ومن طريف ما يسرد ، بهذا الصدد ، ان الطفل الذي تنتقل إليه عدة ألسنة عن طريق المحاكات ، يتجه نحو كل شخص ويخاطبه بلسانه الخاص ، دون ان يشعر انه يتكلم عدة ألسنة . وقد روى الاستاذ جيوم Paul Guillaume ، ان طفلاً ابوه ألماني ، وامه فرنسية ، كان يخاطب كلاً بلسانه . وكثيراً ما طلب منه ابوه ، بالالمانية ، ان يبلغ امه امراً من الامور ، فكان يخاطب امه بالفرنسية ، دون شعور منه انه يترجم .

هنا لا بد لنا من ان نبدي الملاحظة التالية : اذا سلمنا جدلاً بأن ثنائية اللسان ، او تعداده ، شيء ممكن في السن المبكرة ، فإن

بقاء هذا الشيء امر غير ممكن ، اطلاقاً ، متى أصبح الولد راشداً. ان الحاجيات ، التي يناخ العقل للتعبير عنها ، لا تتجاوز دائرتها المدى القريب . هي قليلة جداً لانها لا تتعدى بعض الرغبات الجسمية. يسهل على الولد ان يعبر عنها في اكثر من لسان واحد . تحصل الصعوبة ، عندما يصبح الطفل راشداً ، ويسمو في اجواء الفكر المتعالي ، ويصير بحاجة الى البلاغة والبيان ، كي تتفجر معانيه بقوة مقنعة لا تعاكس . حينئذ يعود التفوق في التعبير الى لغة واحدة . الى تلك التي يعبر فيها المجتمع المحيط به . اما اللغات الباقية فتتضاءل وتتقلص دائرتها . كل الامم الراقية وعت هذه الحقيقة النفسية ، والتربوية ، فلم تسمح دون العاشرة بتسرب لغة اجنبية الى قلوب الاولاد . في تلك المرحلة يجب ترسيخ الطالب في مجتمعه فتسهيل ازدهار الحياة بين جنبيه . ان عوده رخص ينبغي مسه برفق ودراية . متى قويت ، عنده ملكة التجريد ، واصبح قادراً على ان يفصل بالذهن ، بين الاسم والمسمى ، حينذاك تبدأ المرحلة الثانية ، في التدريب اللغوي ، فيستشرف اللغات الاجنبية . تعلمُ هذه يختلف عن تعلم تلك. طريقة اللغة الام شيء وطريقة اللغة الاجنبية شيء آخر . على الولد ان يتقن اولا لغته الام اتقاناً نسبياً ، بطبيعة الحال ، لتصبح له متكئاً يستند اليه ، في تعلمه اللغة الاجنبية .

جاء في كتاب إميل ، لجان جاك روسو ، ما فحواه :

ستدهشون من عدي درس اللغات بين أباطيل التربية . لكن تذكروا أنني لا أتكلم هنا الا عن دروس الدور الأول من العمر . ومهما يكن من أمر ، فإنني لا أعتقد أن هناك ولداً استطاع أن يتعلم لغتين، حقاً ، قبل بلوغه الثانية عشرة أو الخامسة عشرة من سنيه ، مالم يكن من النوابغ .

أوافق أن درس اللغات يلائم الأولاد ، إذا كان درس الكلمات فقط ، أي درس الرموز والأصوات التي تعبر عنها . لكن إذا تغيرت الرموز ، في

اللغات ، تعدلت الأفكار التي يعبر عنها . لنذكر أن الأذهان تتألف من اللغات وان الأفكار تتخذ صبغة اللهجات . العقل وحده مشترك بين الجميع . أما الروح فلها في كل لغة شكل خاص . هذا الفارق ، في الشكل ، قد يكون علة الأخلاق القومية ، أو معلولها من بعض الوجوه . الذي يلوح مؤيداً لهذا الرأي هو أن اللغة ، لدى جميع الأمم ، تتبع تقلبات الطبائع . تبقى أو تتغير مثلها . الاستعمال يمنح الولد شكلا خاصاً يحافظ عليه حتى سن الرشد . كي يكون لديه شكلان يجب أن يقابل بين الأفكار . وكيف يتمكن من مقابلة ، كهذه ، وهو يكاد لا يكون في حال يدركها به ؟ قد يكون عنده لكل شيء ألف إشارة مختلفة . لكن لا يكون لكل فكر سوى شكل واحد . هولا يستطيع أن يتعلم ، إذن ، غير لغة واحدة .

مع ذلك قيل لي بأنه يتعلم عدة لغات . أنا أنكر هذا . وقد رأيت من هؤلاء الصغار البارزين من يعتقدون أنهم يتكلمون خمس لغات أو ست . سمعتهم يتكلمون الألمانية ، تعاقباً ، بألفاظلاتينية . وألفاظ فرنسية . وألفاظ إيطالية. وكانوا يستعملون من المعاجم ، في الحقيقة ، مايترجح بين الخمسة والستة . لكنهم لا يتكلمون بغير الألمانية دائماً . والخلاصة أنكم إذا أعطيتم الأولاد مترادفات كثيرة ، كما تودون، غيرتم الألفاظ لا اللغة . وهم لن يعرفوا غير واحدة» (١) .

سؤال . يتعلم احدنا ، عدة سنوات ، لغة من اللغات القديمة ، دون ان يتفوق فيها . ما هو ، يا ترى ، سبب هذا الاخفاق ؟ سبب الاخفاق كائن في ان المجتمع ، الذي يزاول تلك اللغة ، غائب عن مسرح الوجود . ولا اتقانلغة الا في نطاق مجتمع يتكلمها . في مجتمعها . لذا يقف محصول الطالب لها عند حد الجانب القاموسي . يشرح قواعدها اللغوية من نحو وصرف . يحفظ شواذاتها . يفسر معاني الفاظها . وبكلمة انه يحلل جوانبها الشكلية المنطقية . وهي كلها محاولات تشريحية لجثة لا حياة فيها . ان العنصر ، الهام ، في اكتساب اللغة ، والتحكم فيها ، هو مزاولتها . ولا مزاولة الا في المجتمع

---

١) اميل . تاليف جان جاك روسو . ترجمة عادل زعيتر . الفصل الثاني .

الخاص بها . اللغة مهارة يجب ان تزاول وجودياً . هي ليست اضبارة تجمع فيها القواعد . عبثاً ان نطلب التفوق في لغة من اللغات القديمة زال مجتمعها من الوجود .

من هنا نرى كيف تطور تعليم اللغات الحية . لقد كانت الطريقة المتبعة ، في الماضي ، هي ذاتها طريقة تعلم اللغات القديمة . يكتفي المعلم بتلقين القواعد ، فيظن الطالب ان استيعاب هذه الشكليات المنطقية ، يؤدي به الى الغاية المنشودة . في حين ان اتقان تلك النواحي القاموسية لا يكسب المهارة اللغوية اللازمة . مهارة اللغة مران وتدريب في المجتمع الذي يزاولها . انجع الطرق ، عند الذي يريد اتقان لغة من اللغات الحية ، ان ينتقل الى مجتمع هذه اللغة . السر ، في ذلك ، انه يربط اللغة الاجنبية ، بالخبرة المباشرة . ترابط كذلك يبني الانسان فيه عادات لغوية .

بهذا الاستعمال ، المتواصل ، يتعلم الانسان اللغة الاجنبية ، كما يتعلم الولد لغته الام ، بطريقة عفوية . الولد لا يفكر في «الابريق» قبل ان يلفظ اسمه . حالما يراه ينطق اسمه دفعةً . اذ عندما يحس بالعطش ، يندفع نحوه ، في جو مشبع باسمه . هذا وان الجميع من حوله يلفظ كلمة «ابريق» . كل المجتمع ، في الخارج ، يلفظ كلمة «ابريق» . اذن لا حاجة له الى ان يفصل الاسم عن المسمى . فتأتي العبارة ، ههنا ، امتداداً طبيعياً ، تلقائياً ، للاحساس بالشيء . وهكذا يتضح لنا التساند الذي يقوم بين العين والاذن . لا فاصل بينهما اطلاقاً .

يمر الولد في الشارع . فيرى كلمة «شارع» . ويقرأها على الحائط . ثم يسمعها في البيت . ومن بعده يلفظها مراراً ، في الاحاديث مع اترابه ، حين يشعر بالحاجة اليها . هنا يتعاضد الفكر والعمل فتدخل

كلمة «شارع» الى قلب الولد بدون استئذان . لا يلاقي ، في السنوات الاولى من عمره ، تعباً في تعلم لغته . لانه يسمعها في محيطه . يعيشها كما ينطقها الجميع من حوله . كما تحدث الاثر المباشر في اعصابه .

تصور معي هذا الولد يتعلم اللغة الافرنسية ، في لبنان ، حيث تزاول العربية كلغة قومية . تصوره معي ، في هذا الجو العربي اللسان ، يتعلم كلمة « Rue » . هنا لا تأتي العبارة عفوية ، بدون استئذان ، لان الكلمة لا تتجاوب مع الاحساس والمناخ العام . هو لايرى إلا كلمة «شارع» بالعربية . ولا يقرأها الا بالعربية . ولا يتحدث عنها إلا بالعربية . ولايعيشها الا في جو عربي اللسان . ويريد مع ذلك ان يتعلم كلمة « Rue» . في مثل هذا الظرف يقوم الطلاق بين الفكر والقول . بين الذهن والعمل . هنا ينشط العقل ، وحده ، دون ما عضد من الحس . فتنشط الحافظة ، وحدها ، دون ما نجدة من الواقع . ان درس اللغة الفرنسية ، خارج المناخ الافرنسي ، عمل لا ترتبط فيه الخبرة باللغة . انه عمل الذهن المجرد .

من هنا صرخة جلسون ، عندما قال بان الكندي ، ذا اللسان الفرنسي — اذا كان يريد ان يحافظ على تراثه الفرنسي في بيئة انجليزية — يجب عليه ان يحيط نفسه بموطنين افرنسيين ، كي يخلق حوله المناخ الافرنسي اللازم الذي يقيم الترابط المباشر بين الاشياء واسمائها الافرنسية . وقد صرخ عالياً ، جلسون ذاته ، بعد ثلاثة اشهر من البقاء في بيئة انجليزية . صرخ قائلاً : لقد تسرب الزغل الى لغتي القومية .

يبين لنا الآن الخطأ التربوي ، الذي نرتكبه ، عندما ننيخ الاولاد باكراً لتعلم اللغات الاجنبية . لا سيما الميتة . هذا الولد ، الرخص العود ، والذي يعيش في اطاره القومي ، لم تنشط فيه بعد ملكة التجريد

ولا ملكة التصور . انه لا يزال على صعيد العفوية حيث يتعلم كل شيء بدون استئذان .

وها هو يساق الى تعلم لغة اجنبية . لغة ، لا يعيش ابجديتها ، ولا نبرتها ، ولا صرفها . لغة لا يتحسس منها شيئاً على الاطلاق . هنا يضطر الى عمل تجريدي صرف قبل اوانه . والتجريد نشاط ذهني مرهق لا يتناوله إلا كل من قويت ذاكرته . الطريقة المثلى هي ان ينتقل هذا الولد الى البلد التي يتكلم موطنوها تلك اللغة . لكن ذلك الانتقال يفقده الترابط المباشر مع لغته القومية . من الأفضل ، والحالة هذه ، ان ينتظر كي يتقن لسان قومه ، حتى اذا ما رسخ في قلبه ، تحول بعده الى تعلم اللغات الأجنبية . من هنا الاخفاق في تعلم هذه اللغات خارج اطارها القومي .

نحن الشرقيين اخفقنا هذا الاخفاق . اخفاق التحكم تماماً في الافرنسية او الانجليزية . الطريقة التي تعلمناهما بها عقيمة جداً . تبدأ بحفظ القواعد وتهمل العنصر الدينامي في اللغة . العنصر التدريبي . كم من طالب شرقي درس الفرنسية دراسة تحليلية ، عدة سنوات ، دون ان ينجم عن هذا نجاح ظاهر . يكفي ان ينتقل الواحد منا ، بضعة اشهر ، الى الديار الفرنسية ليجتاز المسافات . لانه يقيم بهذا الانتقال ترابطاً مباشراً بين الخبرة واللغة الافرنسية . انه يعيش محرور تلك اللغة بين ظهراني الذين يزاولونها كلغة ام لهم . هذه الطريقة المباشرة هي المتبعة اليوم في تعلم اللغات الحية . يبقى ان نقول ما يلي : ان الترابط المباشر ينبغي الا يدوم ، طويلاً ، بين الخبرة واللغة الاجنبية لانه ، إذا طال امده ، قضى على الترابط المباشر ، بين الخبرة واللغة الام . حينذاك تنقلب اللغة الأجنبية الى لغة ام وتطرد اللغة الام الاولى . من هنا صرخة جلسون عندما قال بأن الزغل تسرب ، الى لغته

الافرنسية ، بعد مكوثه ثلاثة أشهر في بيئة انجليزية . ان الترابط المباشر لا يبقى عفيفاً على صعيد لسانين في آن واحد . ذلك الترابط المباشر له مسلك واحد . إما هذا وإما ذاك . والذي يحصل غالباً، اذا لم يتدارك الامر صاحبُ العلاقة ، انه يضيع بين اللغتين . ما يدركه منهما لا يتجاوز الحد الوسط . لذا يحرص الادباء العباقرة على عفاف لغتهم الام بعدم المبالغة في مزاولة اللغات الاجنبية . هم لا يهجرون مجتمعهم . واذا هجروه احاطوا انفسهم بموطنين خلص من بيئتهم .

سألت مرة احدى السيدات الانجليزية احد الكتبة الافرنسيين الكبار عما اذا كان يتحدث باللغة الانجليزية . اجاب : كلا ! يا سيدتي . وهذا من حسن حظي .

ما يقال في الفرد يقال في المجتمع . لكل شعب لغة قومية واحدة هي أقوى مضرب لافكاره وعواطفه . واوضح مظهر لحقائقه . انها الدليل ، يوم تدق في اساليبها وتراكيب مفرداتها ، على نزعة الشعب الى مطاردة العلل الاولى. فمن أوتي بيانها كان سيد أمره . كان محققاً لكيانه ومزاولاً لقوته وآخذاً بحقه . من هنا ان الشعب الواعي ، الشريف ، العفيف ، يكبر شأن لغته القومية . ويحرص عليها كما يحرص على عرضه . متى ذلت هي ذل هو. لغة الام ام اللغات التي يتكلمها الموطنون . سميت قومية لان بلاغة الفكر لا تستقيم الا بها وفصاحة اللسان لا تقوم الاعليها . اذن علاقة الشعب بلغته القومية هي اكثر من شكل قاموسي .

علة ذلك ان الشعب ، الذي يتمادى في معرفته للغات الاجنبية ، يدرك روح اجداد هذه اللغات ، دون ارادة منه . وهو سبب للغموض الذي يطفو على انشائه . وسبب للعبودية ، ايضاً ، ولكن بشكل ثقافة . واحد من اثنين : إما ان يُحكم الشعبُ لغةً اجنبيةً ، إذ

ذاك تحتل مركز الصدارة، وتصير بدورها اللغة القومية. واذ ذاك تُلغى امومةُ اللغة الاولى لتصبح لغةً تابعةً . ومتى تأجنبت اللغة ، تأجنب الفكر حتماً ، إذ لا فرق جوهراً بين عقل ونطق . ومتى تأجنب الفكر تأجنب الشعور القومي . اذ لا يمكن للانسان ان يحكم لغة ما ، فتنقلب لغته الام ، بدون ان تميل كل جوارحه النفسية نحو الشعب ، الذي يتكلم هذه اللغة . وإما ان يحافظ الانسان على عفاف لغته الام الاولى ، ويزاول اللغات الاجنبية بسياسة واعتدال ، كي لا يرفع التكليفَ معها ، فتتطاول على اللغة القومية وتقوم القيامة فيما بينهما . لا مفر من نافذة واحدة ، لا غير ، للاطلال على مروج المطلق الشامل .

لا عجب ان يعتبر علماء الاجتماع فرض لغة اجنبية ، على شعب من الشعوب ، جريمة خلقية هي تفسيخ لانسانية الانسان . اللغة القومية وحدها تسمو بالفكر الى درجة العبقرية الخالدة . فالذي يتنازل عنها يتنازل عن جوهره . والتربية الصحيحة لا تتساهل ، مطلقاً ، في هذا المجال . بل تسهر بحذر على ان تتبوأ اللغةُ القوميةُ مركزاً يليق بها هو الاول في سلسلة المراكز .

قد يكون في تعدد الالسنة ثقافة اوسع . لكنها ثقافة فواشة . لذا كلما زادت الطفاوة ، تلاشى الغوص على الاعماق . فلا أمة واعية بدون لغة قومية واحدة .

هل اللغة القومية تشغل الامة كلها ام جزءاً منها ؟ الجواب : ان اللغة القومية لا تكون لغة فئة دون فئة . لغة طبقة دون طبقة . اللغة القومية هي لغة الامة كلها . لغة الجميع على السواء . الانشاء هو الذي يختلف ، في اللغة القومية ، بين هذا الانسان وذاك . بين هذه الطبقة وتلك . انه طريقة استعمال الكلمات

وتركيب الجمل . انه الديباجة التي تعكس مزاج الانسان وعقليته . من هنا القول بان الانشاء هو الانسان ذاته. تلك الاختلافات الديباجية تظل ضمن هالة واحدة من اللغة . أما أن يُتخطى هذا الاختلاف من الفرع الى الاصل ، اي ان تتكلم الطبقة اللبنانية المثقفة اللغة الفرنسية (نعطي ذلك على سبيل المثل) وتتكلم الطبقة اللبنانية غير المثقفة اللغة العربية ، فذلك يعطل القومية تعطيلاً كاملاً. هذه الازدواجية في اللسان ، تضعف الشعور القومي ، وتجعل الشعب في دركات الانحلال المعنوي ، فحكم الانهيار . شعب كهذا يبقى صعلوكاً بين العمالقة .

من اهم خصائص اللغة القومية ان تخدم جميع المواطنين لتكون اداة تفاهم بين الطبقات كلها . يكفي ان تنحصر اللغة ، في جماعة دون جماعة ، اي ان تصبح لغة طبقة معينة من الشعب ، لتفقد صفة القومية . لغة تمارسها طبقة ، بمعزل عن الطبقات الاخرى ، ليست بلغة قومية . انها مدعوة الى الزوال . مثل اللغة القومية للمجتمع مثل اللغة الام للفرد التي تتناول العقل والقلب معاً . تتناول كلية الانسان . لذا لا تتجزأ بل لا يمكن تجزئتها . انها صاحبة الصدارة .

المقصود بالصدارة ههنا اعطاؤها الاولوية في كل ميادين الفكر . وفي كل النشاطات الاجتماعية . الصدارة لا تتناول ناحية دون ناحية . اذ اللغة القومية وقف على الشعب في جميع نواحي وجوده القومي . في الصناعة ، والزراعة ، والتجارة ، والسياسة ، والفلسفة ، والطب ، والمحاماة . الى ما هنالك من ضروب في العلوم الانسانية المختلفة .

اجل ! الامة الراقية لا تكون لغتها راقية في ناحية دون ناحية .

لا تكون لغتها راقية جزئياً كأن تكون لغة الادب والشعر والدين ولا تكون لغة باقي العلوم . الامة الراقية لا ترضى للغتها الا الارتقاء العام ، الذي هو اضمن صك لمناعة بقائها ، واصلح طريقة لجعلها قوّامة على سواها ، تحت سقف بيتها . اما اللغة التي لا تعبر الا عن بعض احوال الامة (كأن تكون لغة القلب ، ولا تكون لغة العقل) فهي لغة عوراء ، تظل عرضة للزوال ، عندما تجابه لغة ثانية من الخارج . اللغة الام تتناول متكلميها في جميع احوالهم العقلية والقلبية لانها لا تقبل ضرة في عقر دارها . هذه هي اللغة المرفوعة الشأن . وهذه هي الامة العزيزة الجانب . اللغة القومية والامة القوية شرطان متلازمان . الاولى اصدق الصور عن الثانية واضبط المقاييس لها . تزدهر بازدهار الامة ، وترتقي بارتقائها ، وتلاحقها في كل مظاهرها الاجتماعية ، حتى اذا ما انحدرت الامة ، انحدرت اللغة معها .

قلنا بان اللغة هي الانسان . والانسان هو الانسان المجتمعي . والمجتمع هو اكثر من احتكاك برّاني بين هذا وذاك . هو الطبيعة الخارجية ايضاً . هو صراع الانسان مع الطبيعة . هو مدى التاريخ الطويل في الماضي . هو الشعور بوجود القيم ذاتها في الحياة . من هنا نرى ان مهمة اللغة لا تقف عند حد نقل الافكار للآخرين . انها تحمل كل هذا في آن واحد : الانسان ، الطبيعة ، التاريخ ، الرؤية المشتركة . فلغة افرنسية في مجتمع لبناني ، عربي اللسان ، لن تصبح لغة قومية ، ما دامت لا تعكس تلك العناصر الهامة . اللغة القومية لا تضاف من الخارج اضافة سكونية . فمن ابتغى التحكم في اللغة الافرنسية مثلاً ، كان عليه ان يذهب الى بلاد الفرنسيس ، ويعيش بين ظهرانيهم ، لتصير الفرنسية من صلبه . ليدرك هو نقاء عفافها المستمد من الانسان الفرنسي والطبيعة الفرنسية والتاريخ الفرنسي

والرؤية الفرنسية . الانسان ، جسماً ونفساً ، له اثره في تكوين اللغة القومية . الطبيعة الخارجية لها اثرها في تكوين اللغة القومية . التاريخ له اثره في تكوين اللغة القومية . الرؤية المشتركة لها اثرها في تكوين اللغة القومية . هذا اذا فهمنا اللغة فهماً ديناميا . اما ان نكتفي بتحديدها وسيلة للتخاطب ، بمعناه السطحي ، فاية لغة تستطيع ان تعبر عن اية حاجة يومية .

من الواضح ان الامة الواعية هي المنسجمة طبقاتها في بوتقة واحدة. هي التي تدور طبقاتها في فلك واحد يكون وليد ذهنية واحدة.وعقلية واحدة . وعبقرية واحدة. وروح واحدة . فاذا كان لكل طبقة لغة، انعدم الانسجام ، وقامت الشقوق في صرح الامة . اللغة حياة . والانسان لا يستطيع ان يتكلم لغة ما دون ان يميل بعض الميل نحو شعبها . دون ان يتلبس عبقريتها بعض التلبس . فاذا كانت الطبقة المثقفة تتكلم لغة ما ، والطبقة غير المثقفة تتكلم لغة اخرى ، دب التفسخ في بيت الامة .

لا عجب والحالة هذه ان نرى الشعوب الحاكمة تسارع الى فرض لغتها على الشعوب المحكومة . انها طريقة لاضعاف روح الامة . لتخليع قواها . للقضاء على عفافها القومي . عندما يزاول الشعب لغتي ام ، او اكثر ، يتهافت حيله مع الزمان . ويقوم الصراع بين الطبقات ، لعدم الانسجام في الرؤية ، كما يقوم الصراع في قرارة الانسان ذي اللسانين . لذا نرى الشعب الكامل الواعي يحرص تمام الحرص على ان لا تمارس طبقاته عدة لغات مختلفة .

ان تلاقي لغتي ام على لسان شعب واحد لا يبقى بارداً . بل تلتحم اللغتان في معركة حامية الوطيس . ماذا يحصل بعد ذلك ؟ تطغي لغة المستعمِر على لغة المستعمَر ، ، تتساويان ، حتى

اذا ما اشتد وعي الامة المستعمَرة ، وانتفضت في سبيل حريتها ، عادت لغة المستعمَر القومية الى سالف مجدها ، وطردت لغة المستعمِر ، وإلا كانت الغلبة لهذه . . ولا يطول التساوي ، بين اللغتين ، الا في الشعوب الصغيرة . امة قوية الساعد لا ترضى الا لغتها القومية لغة ام لها .

الاستعمار اللغوي لايزول ما لم يترك اثراً في اللغتين معاً . لان اللغات كائنات حية . تتلاقح فيما بينها . لغة المستعمِر تكتسب مفردات ، لم تكن فيها ، قبل الاحتكاك . ولغة المستعمَر تكتسب ، هي ايضاً ، مفردات لم تكن فيها ، قبل الاحتكاك . ويتطور الانشاء . لكن هذا التغيير لا يمس قوام اللغتين . الفرنسية تظل فرنسية . والعربية تظل عربية .

الى الذين يعترضون ، بأن الازدواجية قائمة بين العامية والفصحى ، نقول ان كلمة ازدواجية غير موفقة ههنا . لا ازدواجية بين عامية وفصحى لأنهما فصيلتان من لغة واحدة . وكل لغة بشرية تنقسم الى عامية وفصحى . وعليه فان الفارق بينهما هو فارق فرعي لا جذري .

الازدواجية الحقة هي التي تقوم بين لغتين مختلفتي الروح والعبقرية . بين الفرنسية والعربية . بين الالمانية والتركية . بين الصينية والروسية . اما ان يتكلم الموطن الانجليزي لغة انجليزية عامية ، وان يكتب لغة انجليزية فصيحة ، فهذا لا يعد ازدواجية بالمعنى الصحيح . انه ظاهرة طبيعية من مظاهر قوام اللغة .

يظن بعض اللغويين ان هذه الظاهرة وليدة الاجيال . الانسان كان يتكلم الفصحى ، باديء بدء ، ثم تدهور لسانه نحو العامية . ويظن البعض الآخر ان العامية هي الحالة اللغوية المثلى التي يسير نحوها الانسان . المهم ان هؤلاء واولئك يرون في العامية والفصحى ظاهرتين

غريبتين . اذن يجب ارجاع العامية الى فصحى او تحويل الفصحى الى عامية .

الواقع انه لا شيء ، من وثائق التاريخ ، يثبت ما يدعون . منذ ان سوّي الانسان انساناً وهو يمارس هذين الاسلوبين . والشعور القومي ذاته يفرض وجود نمط عامي ونمط فصيح . اذ لا يعقل ان يعيش المجتمع بدون حياة طبقية . والطبقية تستلزم التنوع . ليس في هذا انتقاص للحياة القومية . وانما الانتقاص هو في ان يزاول الشعب لغتين مختلفتين كل الاختلاف .

جاء في كتاب «علم الاجتماع» لجرجي زيدان ما يلي :

اللغات المختلفة في مملكة واحدة انما هي حواجز منيعة ضد الاحتكاك العقلي وتدفق الافكار والعادات من عنصر الى عنصر . فهي مانعة من الالتئام في وحدة قومية واحدة . يمكنك ان تجمع جماعات تحت راية حكم واحد ، ولكنك لا تقدر ان تجمعها في قومية واحدة ، اذا كانت متعددت اللغات ، ما لم تعمم فيها لغة واحدة .

ان تعميم اللغة ضرورية لتغليب القومية على العنصرية . ذلك كان سبب مصاب تركيا في عجزها عن توحيد عناصرها في قومية واحدة . ان ما بين التركي ، والعربي ، واليوناني ، والارمني ، والسلافي ، من التباين بقدر ما بين لغاتهم منه ، فكيف يمكن انشاء قومية عثمانية ؟ ان هذا التباين قديم جداً ، والتقاليد بين هذه العناصر متباينة جداً ، فهيهات اتحادها في قومية واحدة ، بل يستحيل ما دامت حواجز اللغات المنيعة تفرق بينها (١) .

الذي يستعرض حياة الشعوب القومية ، اي العزيزة الجانب مادةً وروحاً ، يرى بوضوح ما بعده وضوح ان حرصها على اللغة القومية هو من اهم ركائز الوعي الوطني . ذلك لان هذا الوعي لايقوم اذا ما قام التفاهم بين مختلف الفئات . والمقصود بالتفاهم ، ههنا ، اكثر من

---

١) راجع الكتاب الاول ، حياة الهيئة الاجتماعية . ص ١٦٩ .

فهم بارد للافكار . هو مشاركة باطنية في الرؤية للقيم العالية لا يمكن ان يتم بمعزل عن اللغة القومية .

اللغة القومية هي وحدها التي تجعل الموطنين يجمعون على الرؤية . واللغة المعينة ، في هذا المجال ، ليست مجموعة من الاصطلاحات . ليست قبضة من القواعد الصرفية والنحوية . هذا فهم مقزز للغة التي هي اكثر من ذلك . هي الاختبار الباطني العميق، الذي يعيشه الانسان ، ويقاد بمنطق الحياة الى التعبير عنه . انها حالة صوفية .

هذه الحالة ، متى كانت صادقة ، يتفجر التعبير عنها من الحساسية . العقل وحده لا يكفي . وهي تتطلب البيان الجميل ، والبلاغة المحكمة ، والفصاحة الهزازة . فالحساسية ، عندما تصفو ، لا تخرج غير كاملة . لانها الحياة . والحياة منبع الجمال . القضية ، اذن ، تتجاوز رصف الالفاظ ، جنباً الى جنب ، بشكل صحيح من حيث القواعد .

القضية انطولوجية النفس . القضية قضية حساسية . واللغة هي ذاتها تلك الحساسية في انفجار . تخرج من اللاواعية في الانسان ، كما تخرج من اللاواعية في الشعب ، حاملةً كل الشحنات المتوهجة . واللاواعية لا تعترف بغير اللسان القومي . اما اذا انيخت للغة اجنبية ، لا تخرج الا من العقل ، فان الحساسية اللاواعية تكبت . اذ ذاك ترفع ستائر من حديد بين فئات الشعب مما يجعل التفاهم الاصيل من رابع المستحيلات . وهو الامر الذي يخرب معنويات الامة .

من الادلة التي يقدمونها عادةً ، في سبيل دحض هذه النظرية ، بعض البلدان التي تتكلم عدة السن . نذكر منها سويسرا على سبيل المثال .

سويسرا دولة صغيرة تزاول نظام الاتحادية . وقد تنوعت لغاتها الى المانية وافرنسية وايطالية . منهم من يتكلم الاولى كلغة ام لهم . ومنهم من يتكلم الثانية كلغة ام . ومنهم من يتكلم الثالثة كلغة ام . طبيعي ، والحالة هذه ، ان تكون سويسرا منقسمة الى امم ثلاث : المانية ، وفرنسية ، وإيطالية . الواقع ان تلك الامم الثلاث موجودة في سويسرا . ونظريتنا ما فتئت صحيحة لا شائبة عليها . ان السويسري في المنطقة الالمانية لا يتكلم سوى الالمانية كلغة ام له . اما الفرنسية والايطالية ، فهما لغتان مساعدتان ، اي انهما في الدرجة الثانية .حق الصدارة للالمانية فقط . والسويسري ، في المنطقة الفرنسية ، لا يتكلم سوى الفرنسية كلغة ام له . اما الالمانية والايطالية ، فهما لغتان مساعدتان ، تأتيان في الدرجة الثانية . حق الصدارة للافرنسية فقط . وهكذا قل عن الايطالية ، في المنطقة الايطالية ، حيث لايتكلم السويسريون سوى الايطالية ، كلغة ام لهم .

اذن لا تعدد السنة ، بمعنى اللغات الام، عند السويسري ذاته. السويسري الفرد لايتكلم هذه اللغات بالقدرة عينها لأن المناخ الاجتماعي يختلف من منطقة الى منطقة . والدليل الى ذلك ان السويسري الالماني لا ينتج الا في الالمانية . والسويسري الفرنسي لا ينتج الا في الفرنسية . والسويسري الايطالي لا ينتج الا في الايطالية . وقد برزت نتائج تلك اللغات الام، من الوجهة النفسية الاجتماعية، في قلب كل سويسري، من هذه المقاطعات الثلاث . فالسويسري الالماني يميل بكل جوارحه الى الامة الالمانية . والسويسري الفرنسي يميل بكل جوارحه الى الامة الفرنسية . والسويسري الايطالي يميل بكل جوارحه الى الامة الايطالية .

يبقى السؤال التالي : لماذا ظلت سويسرا دولة واحدة ؟ لماذا لم

تنقسم الى ثلاث دول ؟ لننظرن اولاً الى نوع الحكم في سويسرا . من المعلوم ان سويسرا دولة فدرالية مرنة كل المرونة . تتألف من خمس وعشرين مقاطعة . لكل مقاطعة دستور خاص يضعه مجلسها التمثيلي . وهي تتولى شؤونها ، وقوانينها ، وفق منطوق الدستور ، دون ان يتدخل في امورها احد من الخارج . نستطيع القول بان كل مقاطعة هي حكومة مستقلة في حد ذاتها . اما السياسة الخارجية ، والدفاع الوطني ، وبعض القضايا المتعلقة بالمواصلات ، فهي من صلاحيات الاتحاد السويسري . على هذا الاتحاد ترتسم علامة استفهام[1] . هنا يجب القول بان مشيئة الدول الكبرى المجاورة هي التي ارادت هذا الاتحاد السويسري . لقد ضمنته بمواثيق دولية ، ولم تقدم على الاخلال بها دولة واحدة ، من هذه الدول الثلاث الكبرى . اذن لا يعود اتحادها الى معطيات حياتية من ضمنها ، بقدر ما يعود الى اتفاق الدول الثلاث الكبرى ، فيما بينها ، على ان بقاء سويسرا دولة محايدة انفع لمصالح تلك الدول المذكورة عينها . لذا نرى ان وضع سويسرا شاذ ، بكل معنى الكلمة ، لا يشبه في العالم كله وضع آخر .

هذه القومية المتعددة الالسنة تظل عرضة للتهافت . هي قومية مصطنعة لا تمتشق وحدتها من باطنها . انها مركبة بطريقة فسيفسائية . باسلوب مخلع . ولن تصبح قومية منيعة الا يوم تعم فيها لغة ام واحدة تصهر انقساماتها في ذهنية واحدة . لذا تعتبر الدولة السويسرية من الدول الصغيرة في العالم . من هنا قول سعاده :

---

١) راجع كتاب ساطع الحصري «دفاع عن العروبة» ص ١٨٢ – ١٨٧ بيروت شباط ١٩٥٦ .

فهذه سويسرا ، يطلق عليها كل ما يطلق على الامة الا وحدة اللغة ، ولكنها بدون لغة واحدة تظل ضعيفة الوحدة الروحية ، قابلة للتفسخ بعامل التأثيرات الثقافية التي تمتد اليها بواسطة لغاتها المتعددة المتصلة وراء الحدود بامم عظيمة ذات مراكز ثقل ضخمة وجاذبيات قوية (١) .

هذا عدا عن القول بأن المانية سويسرا قد أخذت تبتعد عن اصلها لتلبس قالباً خاصاً بها . ألمانية سويسرا توشك ان تصبح لهجة متميزة عن المانية الالمان . وهكذا قل عن افرنسية سويسرا وايطاليتها ايضاً .

قد لا تنفرد القومية بلغتها الام. لكن من الواجب عليها ان تتكلم لغة ام واحدة. المقصود بالواحدة هنا ليس التفرد بالنسبة الى القوميات الاخرى . وانما التفرد بلغة ام واحدة بالنسبة الى طبقات الشعب ذاته . المهم ان لا يزاول الشعب عدة لغات ام . لغة ام واحدة ، توحد ذهنية الصفوف ، وتجعلها متراصة الاجزاء ، في وجه الاعاصير .

هذا مع القول بأن المشاركة اللغوية ، بين بلدين ، لا تكون تامة مئة بالمئة . ان انجليزية الولايات المتحدة بدأت تختلف عن انجليزية بريطانيا في كثير من الكلمات واساليب النطق . حتى ان الانجليز ليسخرون من اللهجة الاميركية كما يسخر الاميركان انفسهم من اللهجة الانجليزية. الشعوب قلما تتشابه في لغاتها الام .اذ لكل شعب لغة ام واحدة خاصة به . ويرجع ذلك الى عدة عوامل هامة نذكر منها :

(١) العامل الاجتماعي السياسي ، الذي يعود الى استقلال البلاد والذي يوجه اللغة في مجرى خاص بهذا الاستقلال . (٢) العامل الاجتماعي النفسي الذي يعود الى التقاليد ، والعادات ، والثقافة ، والتفكير ، والذي يوجه اللغة في مجرى خاص بنفسية المجتمع .

---

١) راجع آخر نشوء الامم

(٣) العامل الجغرافي الذي يعود الى فروق في الجو ، والى طبيعة البلاد، من بيئة، ومناخ، وبحار، وجبال ، والذي يوجه اللغة في مجرى خاص بتلك الجغرافيا . (٤) العامل الشعبي الذي يعود الى فروق في الاجناس ، والفصائل الانسانية ، والذي يوجه اللغة في مجرى خاص بهذا العامل . (٥) العامل الجسمي (اي الفيزيولوجي) الذي يعود الى فروق في التكوين الطبيعي ، لاعضاء النطق ، والذي يوجه اللغة في مجرى خاص به .

فمن الصعب ، ان لم يكن من المحال ، مع فروق كهذه ، ان تظل المانية سويسرا كالمانية ألمانيا . وانجليزية اميركا كانجليزية الجزر البريطانية . ان تطور الولايات المتحدة يسير بها نحو تكوين لغة مختلفة عن اللغة الانجليزية . وقد بدأ يظهر هذا الاختلاف في التسمية ايضاً . لغة الولايات المتحدة لم تعد اللغة الانجليزية بل اللغة الاميركية . ان استقلال اميركا ، وجغرافيتها ، وسياستها ، ونفسيتها ، وشعبها ، وفيزيولوجيتها ، لا تسمح لها بأن تكون تابعةً في اللغة . حتى التسمية قد أخذت تتراجع . لقد اصبح لاميركا لغة اميركانية .

لا شك في ان تطور سويسرا سيفضي بها ، بعد المئات من السنين ، الى لغة ام واحدة ، تختلف تماماً عن الالمانية والطليانية والفرنسية . إذ لا يعقل ، متى قوي استقلال سويسرا بمفهومه الأصح ، وصارت دولة منيعة الجانب ، لا يعقل — مع الفروق التي ذكرنا — ان تظل مشطورة ثلاثة اقسام لغوية . هي امام امران : إما ان تتحد اللغات الثلاث لتعطي لغة واحدة تكون خلاصتها . وإما ان تتغلب احداها فتتسلط على الباقية . اللغات المتجاورة لا تبقى مكتوفة اليدين بعضها تجاه بعض . هي تخضع لنواميس الصراع . فمن المحال ان تظل لغات ثلاث ، جنباً الى جنب ، دون اية حركة صاهرة . ومن المحال ان

لا يتفاعل الشعب الاميركي مع لغته لتخرج في النهاية لغة تعكس طبعه ومزاجه .

لا بد لنا من ان نعطي مثلاً آخر يكون ابرز في خطوطه واوضح لان الصراع لم يظهر على اشده في سويسرا . ان الدول الغربية الكبرى هي ذاتها التي أرادت هذا الوضع السياسي . أضف الى ذلك ان السويسري الواحد لا يزاول بالواقع الا لغة ام واحدة . اللغات الباقية لا تفرض عليه فرضاً مزاحماً للسانه الاول . لننتقل الآن الى الالزاس حيث تتسايف من اجلها امتان عريقتان : المانيا وفرنسا .

من اجلّ ما حُبّر ، في هذا الموضوع ، واصدق ، كتاب فريدريك هوفت الذي حلل بدقة ، عجيبة ، نفسية الشعب الالزاسياني. وقد حرص المؤلف ، كل الحرص ، على ان يبرز ، في أحد فصول الكتاب ، المأساة الثقافية ، التي يعيشها الشعب الالزاسياني ، بسبب الصراع القائم على أرضه ، بين اللغة الالمانية واللغة الافرنسية . خليق بنا ، في هذا المجال ، ان ننقل فحوى هذا الفصل الممتاز . قال هوفت ما معناه : الالزاس المانية الشرش ، اي الحساسية ، تعيش منذ ثلاثة اجيال ، في ظل العقلية الفرنسية . هنا التمزق . هنا الانقسام . شعب ذو حساسية المانية ولسان افرنسي . لهذا لم تعط الالزاس ، رغم ان اللغة الافرنسية هي لسان الطبقة المثقفة ، كاتباً افرنسياً واحداً من العيار الضخم . لقد اعطت المقاطعات الافرنسية ، في فرنسا ، نوابغ افرنسيين من المقام الرفيع . اعطت الاوفرن (L'Auvergne) بسكال ، واعطت الجورا (Le Jura) فكتور هيغو ، واعطت البروتان (La Bretagne) شاتوبريان ، واعطت اللورين (La Loraine) موريس باريس ، واعطت البورجون (La Bourgogne) لامرتين. من اعطت الالزاس ؟ لم تعط احداً .

ما يقصد بالكاتب ، ههنا ، هو الاديب الخلاق . المبدع .القائد . هو الذي يلخص فيه عبقرية شعبه . الاديب الذي تتوافر عنده فقط الشروط القاموسية للغته لا يعكس مرآة جيله . هذا الاديب لا نعنيه . الاديب الاديب هو الذي يتجاوز ادبه معرفة اللغة صرفاً ونحواً . هو الذي لا يكتفي بمزاولة القواعد ، والمفردات ، بصورة صحيحة لائقة . لان اللغة في شق قلمه هي اكثر من واسطة . اكثر من غلاف برّاني . هي ذاتها معزوفة الوجدان الباطني .

هذا الاديب المطبوع لم تستطع الالزاس ان توجده في الادب الافرنسي . لقد عجزت عن وضعه لأن الوحدة مفقودة من لسانها . تصدعت عبقرية الشعب الالزسياني الى حساسية المانية وعقلية افرنسية ، تصدعاً قضى على عفاف الانسجام الواجب ان يكون بين العقل والقلب . من هنا المأساة الثقافية التي تمثل على مسرح الانطولوجية الالزاسيانية والتي شقت الالزاس الى وجودين متنافرين فتغبشت طهارتها. ان اللغة الدخيلة لا تخلق حساسية ملائمة لها. والحساسية هي التي توزع الماوية في الشرايين كلها .

بين الحساسية الافرنسية والحساسية الالزاسيانية فارق عظيم. هذه الاخيرة عاطفية الصبغة . فكيف تتفق مع روحِ لغةٍ حساسيةُ شعبها عقلانية الصبغة ؟ هناك رومانسية القلب ، وهناك كلاسّية الفكر. فاذا عبر الالزاسياني فانه يعبر بلغة لا تدرك عبقريتُها حساسيتَه . لا تتناول تاريخه ، وطبيعته ، ورؤيته لقيم الوجود . انها مستوردة من الخارج . يقول هوفت بان الجيل الالزاسياني الطالع لا يترك شاردة ، ولا واردة ، تفوته من الادب الافرنسي . انه جد شغوف بمطالعة كل ما ينتجه اهل القلم في فرنسا . يقرأ جيد ، وكلودل ، وسارتر ، بنهم متزايد ، وتذوق رهيف.